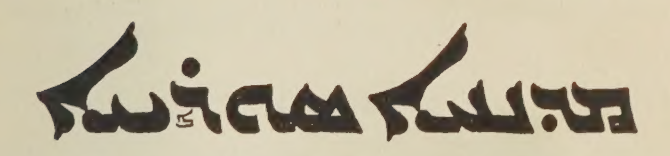
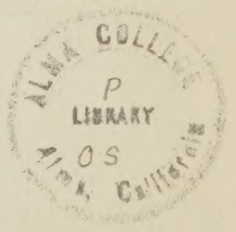


L'ORIENT SYRIEN



REVUE TRIMESTRIELLE
D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES
SUR
LES ÉGLISES DE LANGUE SYRIAQUE





RÉDACTION-ADMINISTRATION
93, AVENUE PAUL-DOUMER, PARIS (XVI[e])

VOL. II FASC. 1 1[er] TRIM. 1957

V. 2
1957

L'ORIENT SYRIEN

Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque

SOMMAIRE



ܕܕܝܢܐ ܡܦܪܫܐ

1957

L'Orient Syrien entre aujourd'hui dans sa deuxième année. L'accueil chaleureux qui lui a été fait de la part des Universités, des Séminaires, des Facultés de Théologie tant protestantes que catholiques, des Ordres religieux, des ecclésiastiques et même des laïcs, qui s'intéressent aux choses de l'Orient en général, et de *L'Orient syrien* en particulier, nous a été un précieux encouragement et nous a confirmé dans notre désir de continuer, en essayant de l'améliorer, une tâche commencée il y a douze mois.

Beaucoup de nos lecteurs, en demandant le renouvellement de leur abonnement, ont bien voulu nous dire leurs félicitations, leurs encouragements et leurs vœux. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre gratitude. Même les quelques mots qu'ils ont hâtivement tracés, parfois sur le talon de leur mandat, ne nous ont pas laissé indifférent. Loin de là ! Ils nous ont montré que nous étions en communion avec eux ; ils nous ont montré aussi que le public, tant oriental qu'occidental, était vivement intéressé par l'exposition des richesses syriennes, ignorées jusqu'ici, sauf de quelques initiés. Ils nous ont permis également de connaître les desiderata de nos lecteurs.

D'aucuns, en effet, regrettent que la revue ne consacre pas plus de place aux textes liturgiques des Eglises de langue syriaque. Il ne nous semble pas, à la vérité, que nous ayons jusqu'ici négligé ce point important de notre programme. Chaque fascicule paru a donné de longs textes liturgiques ou patristiques syriens. Cependant, le désir de ces lecteurs sera pris en considération et déjà, dans ce N° 1 du Vol. II, ils trouveront les prières de la bénédiction nuptiale et des hymnes de saint-Ephrem.

D'autres voudraient qu'en regard de la traduction française, nous donnions l'original syriaque. Nous le voudrions aussi, et nous espérons pouvoir le faire un jour, le jour où le nombre des abonnements nous permettra de couvrir les frais d'impression

d'abord, de disposer ensuite de quelques subsides pour nous procurer les caractères syriaques nécessaires à l'édition des textes. Malheureusement, pour le moment, ce sont les frais d'impression qui ont été majorés de 10 %. Nous avons consenti de lourds sacrifices pour ne pas majorer d'autant le tarif des abonnements.

D'autres enfin voudraient que la table des matières, à la fin de chaque volume, ne soit pas une simple juxtaposition des sommaires des quatre fascicules de ce volume. A ceux-ci aussi nous espérons donner satisfaction. Ils trouveront, à la fin du présent volume, une table alphabétique des noms d'auteurs et des sujets traités, ainsi qu'une liste des ouvrages recensés.

A tous ceux qui nous ont écrit, à tous ceux qui nous ont fait part de leurs suggestions, nous disons merci du fond du cœur.

L'Orient Syrien n'est pas seul à tourner une grande page de son calendrier. Tous ses lecteurs, à de très rares exceptions près, en font autant. Qu'ils permettent donc à leur Revue de leur offrir ses vœux très sincères pour la nouvelle année. Quels vœux plus chers, aujourd'hui, que ceux que les anges adressèrent, il y a 1956 ans, aux bergers de Bethléem :

« Gloire à Dieu au plus haut et, sur terre, paix, concorde et bonne espérance aux hommes ! ».

L'Orient Syrien.

LE MARIAGE DANS LE RITE SYRIEN OCCIDENTAL

On connaît déjà, grâce à l'ouvrage du Père Mercenier, les cérémonies du Mariage dans le rite byzantin[1]. Les autres Rites demeurent encore bien ignorés des lecteurs français et c'est pourquoi la Revue de *L'Orient Syrien* se propose de donner successivement la traduction des principaux offices de la liturgie syrienne.

Une traduction latine des cérémonies du Mariage chez les Syriens a été présentée au siècle dernier dans le précieux ouvrage de Denzinger : *Ritus orientalium in administrandis sacramentis,* tome II, pages 386-402[2]. Il s'agissait là d'une simple reproduction d'un travail laissé manuscrit par l'abbé Eusèbe Renaudot (1648-1720). Denzinger, comme Renaudot, n'ajoute aucune note ni explication à la traduction latine.

On peut voir en effet le manuscrit de Renaudot à la Bibliothèque Nationale de Paris[3]. Les cérémonies du mariage qui nous intéressent en ce moment se trouvent dans un recueil qui réunit différents travaux manuscrits du même savant, relatifs aux liturgies orientales. Il y a, dans le même recueil, une longue dissertation théologique sur le mariage chez les Syriens, si bien qu'à juste titre l'auteur n'a pas jugé nécessaire de répéter, à propos de sa traduction, les remarques qu'il faisait ailleurs. Ce qu'on

---

1. E. Mercenier, *La prière des Eglises de rite byzantin,* éditions de Chevetogne (Belgique), 2 éd., s. d. ; tome I, pp. 397-413.

2. Cet ouvrage de H Denzinger a paru en deux volumes à Wuerzburg en 1863-1864.

3. Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, Fonds français. Nouvelles acquisitions, n. 7463.

regrette cependant, c'est que Renaudot ne donne aucune indication sur les sources utilisées pour la confection de sa traduction. Le texte, tel qu'il se présente, et comme on le remarque dans l'édition de Denzinger, est une compilation plutôt que l'édition d'un manuscrit unique. Pour une même prière, on se trouve en maint endroit en face de plusieurs formules différentes. Afin de donner l'idée la plus complète possible des richesses des cérémonies présentées, Renaudot a voulu donner absolument toutes les prières contenues dans les manuscrits qu'il avait à sa disposition.

Bien que le présent travail n'ait aucune prétention scientifique, il est quand même intéressant de noter que les sources de Renaudot sont assez facilement décelables. Si on examine, en effet, les rituels jacobites manuscrits conservés actuellement à la Bibliothèque Nationale de Paris [4], on se rend immédiatement compte qu'on est en présence des manuscrits utilisés par lui. Collationnant ces quelque 4 ou 5 Rituels, on retrouve tout le jeu des prières reproduites par Renaudot, sans bien entendu qu'aucun d'eux ne donne tout l'ensemble. Un examen des Rituels renfermés dans d'autres bibliothèques permet par contre de dire que ceux-ci ont échappé à la compilation de notre savant. Le Rituel le plus complet conservé à la Bibliothèque Vaticane [5], par exemple, contient à lui seul plusieurs formules étrangères à celles de Renaudot.

***

Les remarques précédentes montrent la grande liberté qui a toujours existé dans la tradition de l'Eglise syrienne dans la composition de ses offices. La structure de l'office reste la même ; mais, pour chaque partie, différentes formules peuvent être utilisées par le célébrant qui, en pra-

---

4. Fonds syriaque, Nos 102, 103, 106 (mutilé), 108 et 109 (en carshouni). Zotenberg, dans son analyse des manuscrits syriaques de la B. N., signale déjà, pour ces codices, la relation qu'ils ont avec la traduction de Renaudot.

5. Vatican Syriaque 57 (non daté) XVe ou XVIe siècle. « *Récent* », se contente de dire Assemani dans son catalogue.

tique, s'en tient aux formules choisies par le scribe qui a confectionné le manuscrit dont il se sert.

Une édition complète et critique des rituels jacobites du mariage serait des plus intéressantes [6]. Elle montrerait cependant que des formules différentes de la même prière ne sont souvent que des variations sur un thème identique.

La traduction qui suit aurait pu être celle d'un Rituel donnant une idée satisfaisante de la tradition des Syriens occidentaux. C'eût été vraisemblablement la meilleure solution. Pour des raisons d'ordre pratique, c'est la dernière édition du *Livre des Services Sacerdotaux* [7] qui a été utilisée.

L'avantage est de donner la pratique actuelle de l'Eglise syrienne catholique, telle que l'a prescrite S.B. Mgr. Raḥmâni [8]. Le plus gros inconvénient vient d'un souci d'abréviation qui est presque partout présent à l'esprit du patriarche dans la composition de son Rituel. Quand les manuscrits rapportent une longue prière où toute la verve syrienne se donne cours librement, il n'est pas rare de trouver, dans le Rituel qui nous occupe, une courte formule réduite parfois à quelques lignes. Telle quelle donc, l'édition du grand Patriarche liturgiste des Syriens ne donne qu'une faible idée de la richesse de son Rite. Comme il le dit dans la préface latine du Rituel, le Patriarche a voulu néanmoins donner à sa communauté un Rituel en plein accord avec la tradition de l'Eglise d'Antioche. Pour ce qui est du mariage en particulier, il précise s'être servi des meilleurs manuscrits, sans en donner des références précises [9].

L'édition de Mgr Raḥmani n'est pas cependant universellement répandue au sein de la Communauté syrienne catholique. Il existe encore des paroisses où l'on suit l'an-

---

6. C'est un travail que je prépare par ailleurs.

7. Nom porté par le livre liturgique syrien correspondant au rituel romain.

8. Le titre de ce livre est à la fois en syriaque et en latin : *Liber Ritualis usui Ecclesiae Antiochenae Syrorum*. Typis patriarchalibus in seminario Scharfensi de Monte Libano, anno MCMXXII, 18-280 pages, + 13 pages de préface latine.

9. cf. page 5 de la préface latine.

cienne édition du *Livre des Services Sacerdotaux*[10]. Cette édition est encore plus abrégée que celle de 1922 et, fait assez rare dans les livres liturgiques syriens, elle est presque complètement rédigée en langue arabe et en caractères arabes, à l'exception de quelques formules, spécialement de bénédiction, qui sont données en langue et écriture syriaques. L'édition actuelle est une édition bilingue. Toutes les prières et formules de bénédiction, ainsi que les rubriques, sont en syriaque. Chaque prière est présentée sur deux colonnes : en syriaque sur celle de droite, en caršouni sur l'autre.



Le rituel divise les cérémonies du mariage en quatre parties : α) Rit de la Mère de Dieu ; β) Rit de la Jonction des mains droites ; γ) Rit de la Bénédiction des époux et des épouses, et enfin δ) Rit de la Bénédiction des couronnes. En fait les deux premiers rits, très brefs, ne sont, quand ils existent, qu'une introduction au 3e, et la plupart du temps, les deux autres offices sont célébrés l'un à la suite de l'autre.

Les manuscrits, du reste, ne mentionnent que les deux derniers rits qui correspondent aux deux grands moments du mariage dans la tradition syrienne : α) la bénédiction des anneaux et leur remise aux époux, β) la bénédiction des couronnes et le couronnement des époux.

Le titre que portent en général les manuscrits est pompeux : *Bénédiction des époux et des épouses* (*ou bénédiction des anneaux*) *et bénédiction des couronnes, suivant l'usage de l'Eglise syrienne jacobite, d'après la rédaction de Jacques d'Edesse et des autres Docteurs.* Malgré la grande activité liturgique que déploya Jacques d'Edesse, il est bien présomptueux de vouloir faire remonter au début du VIIIe siècle le rit du mariage pleinement constitué, tel que nous le rapportent les manuscrits, dont aucun par ailleurs ne remonte bien au-delà du XVe siècle.

Une comparaison avec l'histoire du mariage dans le rite byzantin serait pleine de fruit. On ne peut nier d'une

---

10. Edition imprimée à Beyrouth, en 1872, à l'Imprimerie des Pères Jésuites.

part la communauté d'inspiration d'un bon nombre des prières, le développement parallèle des cérémonies des deux *Bénédictions,* et, d'autre part, on est mieux armé pour étudier le rite byzantin. On possède en effet des manuscrits liturgiques relatifs au mariage, qui remontent jusqu'aux VIIIe-IXe siècles. On arrive presque à la période de Jacques d'Edesse, mais le développement des cérémonies apparaît encore très embryonnaire !

Pour les effets proprement canoniques de chacun des deux Rîts de bénédiction, on trouvera l'essentiel des conclusions de la connaissance actuelle de l'étude du Droit Canonique du mariage en Orient dans l'ouvrage de MM. Dauvillier et de Clercq [11]. La première des deux cérémonies était une véritable promesse. Seules les raisons qui auraient permis la dissolution du mariage, permettaient de rompre cette promesse. C'était par la célébration de la deuxième cérémonie que commençait la vie conjugale.

En fait, actuellement, la discipline des Syriens catholiques est fortement influencée par la discipline latine. Les avertissements qui précèdent chaque cérémonie et qui sont tirés des décisions du Synode de Scharfé de 1888 en témoignent. Une nouvelle édition du *Livre des Services Sacerdotaux* devrait désormais tenir compte des prescriptions du Nouveau Code de Droit Canonique relatif au mariage à l'usage des Eglises Orientales, en application depuis le 2 mai 1949. Son effort d'unification disciplinaire fait sentir davantage encore l'influence de la pratique latine [12]. Il faut néanmoins reconnaître que si l'échange des consentements des futurs époux y est strictement requis, non seulement au moment de la remise des anneaux,

---

11. J. DAUVILLIER-C. DE CLERCQ : *Le Mariage en Droit Canonique Oriental*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1936, spécialement p. 16 et 61.

On peut voir, sur le même sujet, un article récent qui résume toute la question en donnant les indications des changements apportés par la Législation de 1949 ; C. DE CLERCQ : *Mariage dans le Droit de l'Eglise Orientale*, D.D.C., fasc. XXXIV, 787-802.

12. Motu Proprio « *Crebrae allatae* », du 22 février 1949, sur la Discipline du mariage dans l'Eglise Orientale.

mais aussi à celui de la bénédiction des couronnes, pour la validité du Sacrement [13], condition déjà requise dans le Rituel de 1922, il n'en reste pas moins que cet échange de consentement doit se faire dans un rit religieux devant un ministre qui assiste à la cérémonie, non en simple témoin, mais en véritable célébrant qui bénit [14].

L'exigence de cette condition par le Code lui-même est la reconnaissance de la place que la bénédiction sacerdotale a toujours tenue dans le rit du mariage. On retrouve ici toute la mentalité religieuse orientale en fait de théologie sacramentelle. Du juridisme occidental qui, sous l'excuse d'une précision théologique, cherche à cerner dans son instantanéité la « production » de la grâce sacramentelle, se distingue l'attitude religieuse orientale qui préfère rechercher les effets spirituels du mystère plutôt que le moment exact de sa réalisation. La question de la place et du rôle du consentement des époux dans les rites orientaux a été étudiée ailleurs [15]. Il suffisait ici d'attirer l'attention sur le fait que dans les cérémonies du mariage, comme dans celles des autres Sacrements, ce qui importe avant tout, c'est de pénétrer un peu plus avant dans le Mystère de Dieu et de contempler, à propos de l'entrée dans un nouvel état de vie, l'action de Dieu sur son peuple, qui, ici, introduit les époux un peu plus profondément dans le grand Mystère de l'union du Christ et de l'Eglise.

*
**

Etant donné que les deux cérémonies de la *Bénédiction des anneaux* et de la *Bénédiction des couronnes* ont une structure assez identique, il a semblé digne d'intérêt de mettre ces deux rits en parallèle, ce qui permettra d'ailleurs de les présenter ensemble pour toutes les parties

---

13. Manifestation du consentement cf. *Crebrae allatae*, canon 79.

14. Forme juridique régulière : *Creb. all.*, canon 85.

15. A. Raes, *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux*, in *Ephemerides liturgicae*, Vol. XLVII-XLVIII (1933-1934), plusieurs articles ; voir en particulier, pour les Syriens Occidentaux, 1933, p. 128, et 1934, p. 80.

communes. Le tableau qui suït donne donc le schéma de ces deux cérémonies. Il suit l'ordre traditionnel où apparaît, encore mieux que dans le Rituel de 1922, la similitude. Comme certaines prières ont été purement et simplement supprimées par le Patriarche Raḥmâni, un signe ++ en indiquera la disparition sur le tableau de comparaison. A la fin de la bénédiction des couronnes, le Rituel actuel se sépare de façon notable de l'ordre traditionnel ; nous laissons celui-ci dans le tableau, indiquant les variantes dans la brève présentation. Il a paru inutile de signaler les rubriques dans le tableau, puisqu'elles sont traduites intégralement à leur place dans le texte.

TABLEAU COMPARATIF DE LA STRUCTURE DES DEUX OFFICES

	BENEDICTION DES ANNEAUX	BENEDICTION DES COURONNES
I.	Doxologie	Doxologie
	Prière d'Introduction	Prière d'Introduction
	Ps. 51 et Répons	Ps. 51 et Répons + +
	Prière qui suit le psaume	
	Qûqliûn et 'eqbo	Qûqliûn et 'eqbo
	Proïmion	Proïmion
	Sedro	Sedro
	Chant	Chant
	Encensement	Encensement
II.		1re Lecture : Ia Pierre + +
		Cantique avant l'Apôtre
		2e Lecture : Ephésiens V
		Hûlôlo
		Lecture de l'Evangile : Mat. XXII
III.	Prière sur les anneaux	Prière sur les couronnes
	Bénédiction des anneaux	Bénédiction des couronnes
	Tradition de l'anneau à l'époux	Imposition de la couronne à l'époux
		Couronnement de l'époux
	Prière sur l'époux	Prière sur l'époux + +
	Tradition de l'anneau à l'épouse	Imposition de la couronne à l'épouse

		Couronnement de l'épouse
	Prière sur l'épouse	Prière sur l'épouse + +
	Prière sur l'époux et l'épouse + +	Prière sur l'époux et l'épouse
		Prière sur le paranymphe + +
		Prière sur la paranymphe + +
		Prière sur l'assemblée + +
IV.	Hymne + +	Hymne
	Prière de conclusion	Prière de conclusion

Pour faciliter la présentation, les deux cérémonies ont été divisées en quatre parties, la deuxième se trouvant seulement dans la cérémonie de la « Bénédiction des Couronnes ».

La première partie est identique dans les deux cérémonies. Chacune commence par une doxologie trinitaire, suivie de la prière d'introduction ou prière « du début », (*Ṣlúṯo dšûrôyo*), dans laquelle on précise immédiatement le sens de la présente célébration.

Vient alors un « office » (*tešmešto*) tel qu'on en retrouve dans la liturgie eucharistique ou dans les Heures canoniales. Il commence par le psaume 51 dont le chant intégral est traditionnel. Ses versets, qui suivent la division liturgique syrienne, alternaient avec des strophes poétiques dont les manuscrits signalent différentes formules. Dans la bénédiction actuelle des anneaux, le psaume est resté, mais les strophes poétiques qui en alternaient les versets ont disparu, sauf une. Le psaume et les strophes poétiques ont disparu de la Bénédiction des couronnes. La prière *après le psaume miserere* se retrouve dans la première des deux cérémonies, mais elle est omise dans la seconde, conséquence logique de la suppression du psaume lui-même.

Une pièce chantée qui porte le nom de *qûqliûn*[16], et

16. Pour la signification du terme qûqliûn, voir : G. Khouri-Sarkis, *Prières et cérémonies du Baptême*, in *O. C.*, I (1956), p. 159.

qui, dans les deux cas, est tirée du livre des psaumes (ps. 45 et 20), précède le Sedro. Partie essentielle de la prière syrienne, le Sedro apparaît ici dans sa division habituelle : Introduction (proïmion), Sedro proprement dit, et prière d'encensement (ʿeṭro) [17]. Un qolo [18] accompagne l'encensement, qui termine la première partie de nos deux cérémonies.

Les lectures bibliques sont propres à la « Bénédiction des Couronnes ». Là encore, la similitude de la composition de cette section avec la partie correspondante de la première partie de la célébration eucharistique est évidente. Les lectures de l'Ancien Testament ont disparu habituellement des manuscrits. Un des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris [19] les mentionne cependant. Les autres manuscrits se contentent des trois lectures du Nouveau Testament. La première (Praxis) est un extrait des Actes des Apôtres ou d'une Epître catholique ; ici c'est un passage de la Première Epître de Pierre, relatif au mariage, qui a été choisi tout naturellement [20]. Entre la première et la seconde lecture s'insèrent quelques versets chantés (*Qdôm šlîḥo* = avant l'apôtre) [21]. La deuxième lecture est toujours un extrait d'une épître de saint Paul ; là encore il s'agit d'un passage où l'apôtre livre son enseignement sur le Mariage [22]. Le hûlôlo [23], verset du psaume 45, précède immédiatement le chant de l'Evan-

---

17. Nous ne répétons pas ici les définitions de tous les termes qui désignent les différentes pièces des offices syriens ; se reporter à A. Raes, *Les deux composantes de l'office divin syrien*, in *O.C.*, I, (1956), pp. 66-75 ; pour le Sedro en particulier, voir page 73 ; de même : G. Khouri-Sarkis, *le sedro dans l'Eglise syrienne d'Antioche ; ibid.*, I, page 90.

18. *Qolo*, voir *O.C.*, I, p. 70.

19. Il s'agit du manuscrit syriaque 109, où, d'après la description de Zotemberg, on trouve trois lectures de l'Ancien Testament tirées respectivement de la Genèse, du livre de Jérémie et du livre d'Isaïe ; cf Catalogue des man. syr... de la Bibl. Nat., page 67.

20. 1 Pierre III, 1-7.

21. cf. O. C: I, 452.

22. Ephésiens V, 20-VI, 3.

23. cf. O. C. I, 453.

gile. Que pouvait-on préférer à la péricope dans laquelle Jésus proclame, devant les pharisiens, l'indissolubilité du Mariage ?[24]

Le Rituel se contente des deux dernières lectures. Il faut remarquer que le long dialogue qui précède l'Evangile n'est autre que celui de la Messe[25].

C'est avec la troisième partie que commencent véritablement la Bénédiction des anneaux et celle des couronnes ; elles vont se dérouler toutes deux suivant le même processus.

La première cérémonie commence par une longue prière que le prêtre récite sur les anneaux avant d'implorer sur eux la bénédiction divine. Les anneaux bénis, le prêtre en glisse un au doigt de l'époux et récite sur lui une prière. La brièveté de celle qui est donnée par le Rituel signale. à nouveau, le souci d'abréger le plus possible la cérémonie. A son tour l'épouse reçoit son anneau de la main du célébrant. Ici encore on regrette de voir que la « prière sur l'épouse », prière spéciale que l'on trouve dans l'ensemble des manuscrits, ait fait place, dans le Rituel, à la précédente prière sur l'époux, abrégée, où le rédacteur moderne s'est contenté, lorsque c'était nécessaire, de changer le genre grammatical des formules. Le Rituel poursuit son œuvre de simplification en omettant la « prière sur l'époux et sur l'épouse » qui termine cette partie de la cérémonie.

Si nous passons maintenant à la partie correspondante de la « Bénédiction des Couronnes », nous retrouvons d'abord la « prière sur les couronnes » qui prépare la formule de bénédiction. La solennité de cette seconde bénédiction se traduit par une ampleur plus extérieure des gestes. Avant de couronner les époux, le prêtre agite au-dessus de leurs têtes la couronne pendant que le chœur continue un chant entonné par le célébrant. Ce n'est qu'après ce chant que le prêtre pose la couronne sur les têtes des époux. Comme nous venons de le voir pour la bénédiction des anneaux, le prêtre accomplit toutes les cérémonies relatives au couronnement de l'époux, qu'il terminait jadis par une « prière sur l'époux », avant de

---

24. Matthieu XIX, 3-11.
25. Cf Missel Syrien, Scharfé, 1922, page 14.

procéder au couronnement de l'épouse. Celui-ci se déroule de façon strictement parallèle. A l'inverse de ce que nous avons remarqué pour la bénédiction des anneaux, le Rituel a supprimé ici les prières prononcées sur l'époux d'abord, puis sur l'épouse, mais en revanche il a conservé celle que le prêtre récite « sur l'époux et sur l'épouse ». Avant cette dernière prière cependant, le Patriarche Raḥmânî a introduit immédiatement un rit très bref de couronnement du paranymphe[26]. Dans la tradition manuscrite, en effet, ce n'est qu'après la prière sur les époux que prend place le couronnement de chacun des deux paranymphes sur qui le prêtre récitait une prière spéciale, suivie, d'après certains manuscrits, d'une prière « sur l'assemblée ». Développement tout naturel dans la liturgie syrienne, le célébrant adresse d'abord sa prière au Seigneur pour les deux époux qui sont les principaux « intéressés » de la cérémonie, pour l'étendre ensuite aux paranymphes, et arriver enfin à l'assemblée tout entière qui réunit la famille et les invités des nouveaux époux.

La quatrième et dernière partie des deux bénédictions est la conclusion, telle qu'on la retrouve dans d'autres cérémonies. Elle se compose traditionnellement d'un chant qui peut être ou bô'ûṯo ou sûġîṯo[27] et d'une prière proprement appelée « prière de conclusion » (ḥûtômo). Dans la pratique actuelle, la « bénédiction des anneaux » se termine très rapidement par la prière de conclusion. Nous avons déjà signalé, à propos de la « bénédiction des couronnes », que, telle qu'elle est décrite dans le Rituel, sa conclusion s'éloigne assez sensiblement de ce que nous rencontrons dans les manuscrits. A la place du chant, en effet, le Rituel, se conformant à une prescription du Rituel Romain, a introduit ici une longue monition que le prêtre adresse aux nouveaux époux, pour leur rappeler la grandeur du geste qu'ils viennent de faire, et les obligations nouvelles auxquelles ils sont désormais astreints.

---

26. On pourrait dire le parrain, et comme nous le voyons plus bas, quand il s'agit de deux paranymphes, *le parrain* et *la marraine* ; dans la pratique actuelle ils ont le rôle de témoins

27. Bo'ûtho, voir *O. C. I*, p. 70 ; sûghitho : madrôcho dialogué, souvent avec acrostiche.

Une semblable monition ne serait pas ici nécessaire, si l'abréviation des cérémonies n'avait pas supprimé un certain nombre de prières qui, tout au cours de la cérémonie, rappelaient ce que le prêtre explique dans cette monition. Le Rituel a également introduit ici une cérémonie de jonction des mains des époux, suivie d'une prière et d'une bénédiction. Il y a déjà au début du premier Rit une cérémonie semblable. Pourquoi celle-ci est-elle introduite en cet endroit ? Peut-être seulement en vue de la procession de sortie qui autrefois avait lieu à ce moment, peut-être aussi afin de mieux « signifier », à la fin de la cérémonie, le don que les époux viennent de se faire l'un à l'autre. C'est alors que le prêtre récite la prière de conclusion, laquelle, précise la rubrique, peut servir aussi de prière pour la déposition des couronnes. Cette déposition des couronnes se faisait primitivement un autre jour que celui du mariage ; en certains lieux huit jours après. Quand les époux sortent de l'église, actuellement, ils ont déjà déposé leur couronne, qu'ils ne conservent même plus pendant le repas nuptial. Après la déposition des couronnes, le célébrant donne une dernière bénédiction ; ce n'est qu'à ce moment, « si on le veut », dit la rubrique, que l'on exécute le chant de louange et d'exultation qui précédait jadis la prière de conclusion.

J.-M. SAUGET.

Rome, le 30 novembre 1956.

Rit de la "Bénédiction" (Rituel page 82)

Avertissements relatifs aux fiançailles.

1. — Le prêtre veillera à ce que soit observée, dans la mesure du possible, la coutume vénérable et louable en vigueur chez nous la plupart du temps : la promesse de la jeune fille au jeune homme, faite entre les mains du prêtre à une date plus ou moins éloignée de celle à laquelle il sera procédé au mariage et sera célébré le rit de la bénédiction des anneaux et des couronnes.

2. — Cette promesse faite devant l'Eglise est la manifestation de l'intention de deux futurs chrétiens, devant un prêtre, par des paroles ou un signe quelconque extérieur, qu'ils ont de s'épouser selon la loi évangélique et les constitutions ecclésiastiques.

3. — Cette promesse peut être rompue par la volonté de ceux qui se sont promis l'un à l'autre, ou pour des raisons canoniques.

4. — Le prêtre, dans les mains de qui sera reçue la promesse, aura soin de s'enquérir par lui-même de la volonté du jeune homme et de la jeune fille qui vont se promettre l'un à l'autre. Si l'un des deux est absent, il faut que le prêtre soit assuré de sa volonté par un écrit bien établit ou grâce au témoignage d'hommes dignes de foi.

5. — Quand tout est préparé pour la promesse faite devant l'Eglise, le prêtre va chez le jeune homme et l'interroge devant les témoins présents pour savoir s'il est d'accord que se promette à lui, comme épouse, telle jeune fille (N...). S'il répond affirmativement, le prêtre reçoit de lui l'anneau en gage des fiançailles et l'emporte, accompagné des témoins, chez la jeune fille ; il interroge alors celle-ci sur la volonté qu'elle a de se promettre à ce jeune homme. Si elle manifeste son agrément à ces fiançailles, par une réponse affirmative, (que celle-ci soit donnée de façon explicite ou par un signe quelconque), le prêtre lui passera l'anneau au doigt en récitant la prière des fiançailles, suivant le texte donné plus loin.

6. — Dans certains endroits existe la coutume de célébrer, avant la prière des fiançailles, l'Office (tesmesto) *de la Mère de Dieu.*

Office de la Mère de Dieu

Qûqliûn[1].

La fille du roi, s'est levée dans la gloire, Halleluyah ! Halleluyah !
Et la reine est à ta droite,

Dans un vêtement d'or d'Ophir, Halleluyah ! Halleluyah !
écoute ma fille, regarde et prête l'oreille,

Oublie ton peuple et la maison de ton père, Halleluyah ! Halleluyah !
pour que le roi soit épris de ta beauté.

Puisqu'il est ton Seigneur, incline-toi devant lui, Halleluyah !
et la fille de Tyr s'inclinera devant lui. [Halleluyah !

Gloire au Père et au Fils, etc...

Eqbo : Offre ta prière pour nous, ô gloire des fidèles, à ce Fils unique qui est né de toi, pour qu'il nous fasse à tous miséricorde.

Qôlo :

Une jeune fille de la maison de David du nom de Marie fut le char qui a porté celui qui porte les mondes.

Elle m'apparaît bien plus grande que le char que vit Ezéchiel, celui qui avait un visage et des roues qui parlaient.

Et la bouche de Marie chante ta gloire, ô Seigneur, halleluyah ! Que sa prière nous vienne en aide.

Gloire au Père et au Fils, etc...

Vierge, Mère de Dieu, que ta mémoire (nous) soit une bénédiction ; de ceux qui sont proches et de ceux qui sont éloignés, exauce les demandes ; à celui qui est malade donne la santé ; pour celui qui est affligé, demande le réconfort ; et celui que le démon enchaîne, délivre-le ; que, par ta prière et ton intercession la miséricorde soit sur nous, halleluyah ! Que ta prière nous vienne en aide.

(*On peut chanter à la place de ce qui précède*) :

Le Père écrivit un message et l'envoya par un ange à Nazareth,

---

1. Psaume 45 : 11-13.

à la Vierge Marie, qu'il élut et choisit pour être la Mère de son Fils unique, qui venait sauver les mondes.

Le prêtre met l'anneau au doigt de la fiancée et récite la prière de la promesse :

Christ-Dieu, époux de vérité qui t'es fiancé à l'Eglise sainte, par ta grâce, bénis ces fiançailles de tes fidèles qui demandent par notre intermédiaire, une bénédiction insurpassable, une aide invincible, une unité pleine d'amour et une perfection qui trouve sa plénitude dans la crainte de Dieu. Bénis-les, Seigneur, dans ton amour. Unis-les l'un à l'autre ; que viennent pour eux des jours de joie et que, selon ta volonté, leur promesse arrive à son accomplissement. Etends sur eux ta main droite invisible, garde-les par ta croix et délivre-les de toute adversité, tous les jours de leur vie ; et ils te rendront gloire et actions de grâces, à toi, à ton Père et à ton Esprit-Saint, maintenant, etc...

Rit de la Donation des mains droites

Avertissements.

La coutume existe en certains lieux que se réunissent auprès du prêtre, un jour ou davantage avant la bénédiction des époux, le procureur (c'est-à-dire le parrain) du fiancé ainsi que celui de la fiancée, accompagnés des témoins de l'un et de l'autre, pour accomplir le Rit de la donation des mains droites.

— *Le prêtre commence par la doxologie :* Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

— *On répond :* et que sa miséricorde et sa grâce abondent en nous, pauvres pécheurs, dans les deux siècles et jusqu'au siècle des siècles. Amen.

— *Le prêtre interroge le procureur du fiancé, en disant :* Es-tu donc venu, fils fidèle, au nom de notre fils, N..., fils de N..., pour engager [2] en son nom, avec sa volonté et son consentement notre fille N..., fille de N..., afin qu'elle devienne son épouse selon la loi du Christ et les constitutions ecclésiastiques ?

Il répond : oui, seigneur.

— *Le prêtre interroge ensuite le procureur de la fiancée :* Toi aussi, fils fidèle, tu as donné comme épouse (*ou fiancée*) notre fille N..., fille de N..., avec sa volonté et son consentement, à notre fils N..., fils de N..., pour qu'il soit son époux (*ou fiancé*) selon la loi du Christ et les constitutions ecclésiastiques ?

— *Il répond :* oui, seigneur.

— *Le prêtre bénit les deux procureurs, en disant :* Que le Seigneur vous remplisse de sa grâce.

— *Les deux procureurs viennent devant le prêtre, se découvrant et prenant la main droite l'un de l'autre. Le prêtre lit sur eux la prière de la main droite.*

Que la Droite toute puissante et toute victorieuse du Seigneur, qui accompagna les prophètes pendant leur vie, les apôtres pendant leurs jours, et les martyrs au milieu de leurs combats, que cette main vienne et s'étende sur cette assemblée et sur les fiancés et les procureurs, (sur ceux qui tiennent leur place), sur les invités et ceux qui les invitent, sur les vieillards et les enfants et sur tous ceux qui sont ici présents, jusqu'au siècle des siècles. Amen.

---

2. En syriaque, les mots « se fiancer » et « épouser » se rendent par un seul terme : « mkhâr ». Il est donc difficile, en partant du texte syriaque, de faire la différence entre « fiançailles » et « épousailles ».

PRIÈRES ET CÉRÉMONIES DE LA BÉNÉDICTION DES ÉPOUX SELON LE RITE DE L'ÉGLISE SYRIENNE D'ANTIOCHE

Avertissements.

1. — *Quand un homme et une femme viennent trouver le prêtre de la paroisse et lui demandent à être unis l'un à l'autre dans le mariage, il doit leur demander de façon précise, s'ils sont baptisés, s'ils veulent vraiment devenir époux l'un de l'autre selon la loi chrétienne du mariage, et s'ils possèdent la connaissance de cette loi, avec la volonté sincère de l'observer.*

2. — *S'ils sont étrangers ou vagabonds, il ne doit pas bénir leurs couronnes avant de s'être assuré, par des documents écrits dignes de foi, ou par des témoignages sûrs, qu'ils ne sont pas, en ce moment, liés par les engagements du mariage ou qu'ils sont veufs.*

3. — *Il est exigé de ceux qui se préparent à se marier selon la loi chrétienne qu'ils connaissent les vérités fondamentales de la foi et les exigences de la morale chrétienne.*

4. — *Le prêtre veillera à ce que le mariage ne soit pas célébré avant que le fiancé ait quatorze ans révolus et que la fiancée en ait douze.*

5. — *Le prêtre n'aura pas l'audace de bénir la couronne de ceux qui sont atteints par quelque empêchement ecclésiastique irritant le mariage, suivant les prescriptions des Livres Canoniques*

6. — *Le prêtre recherchera avec diligence si, entre ceux qui veulent s'unir l'un à l'autre dans le mariage, il n'y a pas de parenté de sang, aussi bien que de parenté spirituelle ou légale ; auquel cas, s'il existe une raison suffisante, le prêtre veillerait à obtenir par l'Evêque la dispense de l'empêchement de parenté.*

7. — *Le prêtre ne bénira pas les couronnes sans des lettres de l'évêque de l'éparchie autorisant cette bénédiction.*

8. — *Le prêtre exhortera l'époux et l'épouse à confesser leurs péchés et à recevoir la divine eucharistie avant que soit accompli sur eux le Rit de la bénédiction.*

9. — *Comme le Rit de la bénédiction est une supplication faite par les prêtres de l'Eglise et une prière à Dieu pour l'époux et l'épouse, il est clair qu'il convient de célébrer ce Rit à l'église, et non dans les maisons, excepté le cas de nécessité et avec permission de l'évêque.*

10. — *Les époux se tiennent debout dans le chœur, en dehors du cancel, tournés vers l'Orient ; l'épouse est placée à la droite de l'époux qui a, à sa gauche, le parrain ; à la droite de l'épouse se tient la marraine, s'il y en a une. On dispose devant eux une petite table, avec une croix entre deux chandeliers, et l'évangéliaire.*

11. — *Les prêtres qui assistent à la bénédiction de l'époux et de l'épouse revêtent le* phétlonion, *les autres clercs revêtent l'*orarion.

12. — *Il faut connaître les périodes pendant lesquelles est interdite la bénédiction des anneaux et des couronnes : depuis le début du jeûne de la naissance du Sauveur jusqu'au jour de l'Epiphanie du Seigneur, ainsi que depuis le lundi du grand carême jusqu'au samedi in albis. Cet empêchement porte sur le repas nuptial et sur la solennité qui accompagne la bénédiction. S'il existe une raison suffisante, l'évêque permettra de célébrer en ces jours la bénédiction, mais sans solennité ni repas nuptial.*

13. — *Puisque le mariage chrétien est un des sept sacrements de la sainte Eglise, il est requis, pour sa validité, que, par un signe extérieur, l'homme et la femme, volontairement et librement, se donnent mutuellement le pouvoir sur le corps l'un de l'autre, pour l'union ordonnée à la naissance des enfants. Il faut donc qu'au début du Rit de la Bénédiction, le prêtre demande à l'époux, devant deux témoins ou plus, s'il veut librement contracter mariage avec l'épouse qui est à sa droite ; et s'il répond par l'affirmative, le prêtre interroge de même l'épouse.*

Premier Service : Bénédiction des Anneaux

Le prêtre : Gloire au Père, au Fils et au Saint Esprit, qui remplit de joie ceux qui le servent, réjouit ceux qui l'adorent, et garde ceux qui le craignent, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

PRIERE D'INTRODUCTION.

Fais, Seigneur Dieu, qu'en toi notre joie trouve son principe, et notre exultation son achèvement ; qu'en toi se réjouissent nos âmes et exultent nos esprits ; que par ta bonté se dissipent nos difficultés et s'accroïsse notre bien ; se répandent nos bénédictions et s'enrichissent nos pensées ; que soit constitué en perfection notre époux et rendue parfaite notre épouse ; enfin que nous nous réjouissions avec toï dans la vie bienheureuse sans fin, et que, réunis à l'assemblée de tes saints, nous te rendions gloire et actions de grâces dans les siècles des siècles. Amen.

MISERERE (Ps. 51).

'eqbo : O notre Sauveur, étends, dans ta bonté, ta main droite et bénis les époux qui sont venus se faire couronner dans ton Eglïse sainte.

PRIERE APRES LE PSAUME 51.

Que ta paix, Seigneur Dieu, qui remplit le ciel et la terre, les hauteurs et les abîmes, descende maintenant sur notre fils N... et notre fille N... qui sont ici présents, qui se sont rapprochés l'un de l'autre, afin que parfaite soit leur unïon et leur consentement, afin qu'ils s'aiment d'un amour réciproque, et qu'ils s'acceptent l'un l'autre dans la joie tous les jours de leur vie, Père, Fils, Saint Esprit, maïntenant...

QUQLIUN[3].

De mon cœur jaillit un beau chant,
Halléluyah ! Halléluyah !
Et je raconterai mes actions au Roi.

Ma langue est comme le roseau du scribe habile,
Halléluyah ! Halléluyah !
Il est le plus beau des hommes.

La grâce est répandue sur tes lèvres,
Halléluyah ! Halléluyah !
C'est pourquoi Dieu t'a béni pour toujours.

Ceĩns ton épée sur ta taille, ô héros,
Halléluyah ! Halléluyah !
Revêts ta splendeur et ta majesté ; et ta majesté vaincra.

La fille du roi s'est levée dans la gloire,
Halléluyah ! Halléluyah !
Et la reine est à ta droite.

Dans un vêtement d'or d'Ophir,
Halléluyah ! Halléluyah !
Ecoute, ma fille, regarde et prête l'oreille.

Oublie ton peuple et la maison de ton père,
Halléluyah ! Halléluyah !
Pour que le roi soit épris de ta beauté.

Puĩsqu'il est ton seigneur, incline-toi devant lui,
Halléluyah ! Halléluyah !
Et la fille de Tyr s'inclinera devant lui.

Le diacre : Bénis, seigneur.
Le célébrant : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit.
Depuis toujours et jusqu'à la fin des siècles.
Amen.

---

3. Psaume 45 : 1-4 + 11-14.

'EQBO.

Toi qui es la force de ceux qui espèrent en toi, fortifie et confirme, Seigneur de tout, l'Eglise sainte que tu as acquise par ton sang précieux.

PROIMION.

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

A l'Epoux céleste qui, par son amour s'est fiancé à l'Eglise souillée des nations et, par sa crucifixion, l'a purifiée, lavée, et en a fait son épouse glorieuse. Il a invité à son festin de noces les prophètes, les apôtres et les martyrs ; à Lui convient la gloire...

SEDRO.

Seigneur Dieu, Créateur de l'univers, qui as fait le ciel par ta force incompréhensible, as établi les mondes par ta volonté et as ordonné toute la création par ta sagesse ; à cause de ton amour immense, tu as pris de la terre et en as formé Adam à l'image de ta grandeur. Tu as tiré Eve de son côté ; Toi qui as ordonné dans ta loi divine que l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et qu'ils soient, les deux, une seule chair ; Toi donc, ô Seigneur, répands maintenant encore ta bénédiction ✠ par ta main pleine de secours, et réjouis tes serviteurs que voici, et qui se disposent à marcher dans cette voie honorée ; fais qu'ils portent des fruits de justice et des fils de bénédiction ; enrichis-les de biens, de possessions et de tout ce que produit la terre ; donne-leur des jours très longs et des années nombreuses ; qu'ils soient heureux, eux et leurs enfants, dans la paix et la concorde. De même que tu as béni Noé et ses enfants, bénis ✠ aussi tes serviteurs que voici et qui se tiennent devant toi.

Toi qui as répandu sur les saints Patriarches Abraham, Isaac et Jacob, les bénédictions célestes, ces mêmes bénédictions saintes ✠ répands-les sur l'époux et l'épouse que voici ; que leur couche se conserve pure et chaste et que ta force leur vienne en aide ; que l'armée des saints anges les garde ; que ta bénédiction soit sur leur demeure

et ta grâce sur leurs biens ; qu'ils fructifient et s'accroissent dans ce monde ; que d'eux viennent des prêtres pour conduire ton peuple et des diacres pour servir tes autels ; qu'ils trouvent leur bonheur dans l'observance de ta loi. Pour toutes les joies que tu leur accorderas, ainsi qu'au genre humain, nous te rendrons gloire, actions de grâces et adoration, à toi, le Christ notre Dieu, à ton Père et à ton Esprit Saint, maintenant, en tout temps et jusqu'au siècle des siècles. Amen.

CHANT (*qôlo*).

Quand l'Epoux céleste épousa l'Eglise fidèle, il appela Simon et il appela Jean, et la leur confia ; il fit de Simon l'intendant et de Jean le héraut ; il les appela et il leur ordonna de garder avec vigilance celle qu'il avait achetée de son Sang précieux.

Gloire au Père, etc...

Il n'y eut jamais d'épouse comme celle qu'épousa le Premier-né. Il se l'acquit avant toutes choses, et dans sa mort lui fit le festin de noces. Il monta sur le bois et elle était près de lui ; il ouvrit son côté et elle fut lavée par son sang ; elle éleva la voix et dit : saint, saint, saint est le Fils en tout semblable à son Père.

'EṬRO.

Epoux de vérité à qui se sont fiancées les âmes vierges et pures, fais que tes serviteurs qui se fiancent l'un à l'autre et qui t'ont placé au milieu de leur union par l'intermédiaire de notre indignité, et qui se tiennent devant ta Majesté, soient dignes que s'exhale d'eux le parfum doux et agréable des œuvres de vertu ; qu'entre eux existent l'amour vrai, la paix, la tranquillité et une concorde sans passion mauvaise ; fortifie-les pour qu'ils gardent la pureté l'un à l'égard de l'autre, dans l'esprit comme dans le corps ; et ils t'adresseront la gloire et les actions de grâces, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit Saint, maintenant....

Le diacre ou l'un des clercs prend les anneaux de l'époux et de l'épouse dans sa main, vient devant le prêtre et dit : bénis, seigneur.

Le prêtre récite l'oraison de la bénédiction des anneaux : Que le Seigneur Jésus-Christ, Epoux de justice et de vérité, qui s'est fiancé à l'Eglise des nations et qui, par son sang, lui a établi une dot, et lui a forgé un anneau avec les clous de la crucifixion ;

Que Dieu, qui a béni l'union des justes de l'Ancien Testament, bénisse ✠ dans sa grâce, ces anneaux que nous remettons à notre fils N... et à notre fille N..., qui se sont unis en ce moment.

Combien de mystères sont cachés et contenus dans la splendeur de l'anneau !

Celui-ci est l'anneau dont la vérité a enrichi les justes, et son commerce les marchands ; c'est un gage puissant ! C'est l'anneau au doigt que Joseph fut conduit sur le char ; par sa force Daniel fut exalté, triompha et fut honoré devant le roi et ses grands.

Que maintenant, Seigneur, cet anneau qui est remis à notre fils N... et à notre fille N..., soit comme l'anneau mystique avec lequel a été épousée la Fille des nations, qui reçut le Corps et le Sang, pour le pardon des fautes et la rémission des péchés.

Il est l'anneau qui délivra Tamar de la mort et elle obtint toutes les bénédictions ; il est l'anneau avec lequel fut reçu l'enfant prodigue qui avait dissipé ses biens, et pour qui fut immolé le veau gras : il est l'anneau avec lequel sont unis les époux et les épouses.

Ainsi donc, Seigneur Dieu, que soient maintenant bénis ✠ ces anneaux que nous tenons dans nos mains, bénis ✠ aussi, Seigneur, cet époux et cette épouse à qui nous les remettons, et fais, par ta grâce, que leur promesse arrive à un terme parfait ; avec joie et exultation, ils te rendront gloire et actions de grâces, Roi des rois, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit-Saint, maintenant...

Le prêtre agite la main droite sur les anneaux et les bénit d'un triple signe de croix en disant : Bénis sont ces anneaux, pour la plénitude de la joie des fils de la Sainte Eglise, au nom du Père ✠ et du Fils ✠ et de l'Esprit ✠ vivant et saint, pour la vie éternelle. Amen.

Le prêtre met l'anneau au doigt de l'époux en récitant la prière suivante : Que la main droite du Seigneur Dieu

se tende vers toi avec amour et que tu reçoives d'elle, avec cet anneau, la grâce et la bénédiction de sa miséricorde ; et que cette main pleine de bienfaits et distributrice de bénédictions soit avec toi et te garde tous les jours de ta vie. Amen.

Le prêtre met l'anneau au doigt de l'épouse en récitant la même prière.

Il prononce ensuite, sur les deux, cette prière de conclusion : Gratifie Seigneur, tes serviteurs que voici et qui se sont unis l'un à l'autre, de la plénitude de tes bienfaits et réjouis-les par tes dons ; remplis-les de l'exultation de ta suavité pour que, dans la joie et l'allégresse, ils te glorifient, se réjouissent et soient dans l'exultation, maintenant...

On récite le Trisagion et le Pater.

Deuxième Service : Bénédiction des Couronnes

Avertissement.

Que les couronnes soient faites en étoffe, en argent, ou en tout autre métal précieux.

Le prêtre : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit ;
Le peuple : Et que sa miséricorde et sa grâce abondent en nous, pauvres pécheurs, dans les deux siècles et jusqu'aux siècles des siècles.

PRIÈRE D'INTRODUCTION (Ṣlûṯo dšûrôyo).

Rends-nous dignes, Seigneur Dieu, de *participer* à la joie de ton festin qui n'a pas de fin, à l'allégresse de ta chambre nuptiale qui ne connaît pas de déclin, à la félicité de ton banquet que le temps ne limite pas ; que nous soyons dans la joie, avec les invités qui y participent ; dans l'allégresse, avec les convives qui y exultent ; et dans la félicité, avec les commensaux qui s'y délectent. Et nous

te chanterons *des cantiques* de gloire et d'actions de grâces, à toi, à ton Père et à ton Esprit Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

QUQLIUN (*Ps. 21, 2-5*) *:*

Seigneur, le roi se réjouit de ta force,
Halléluyah ! Halléluyah !
Et ton secours le remplit d'allégresse.

Tu lui as donné le désir de son cœur,
Halléluyah ! Halléluyah !
Et tu ne lui as pas refusé ce que demandaient ses lèvres.

Car tu l'as prévenu de bénédictions exquises,
Halléluyah ! Halléluyah !
Tu as placé sur sa tête une couronne glorieuse.

Il t'a demandé la vie et tu la lui as donnée ;
Halléluyah ! Halléluyah !
De longs jours à jamais. Et à toi est due la gloire, ô Dieu.

Le Diacre : Bénis, seigneur.

Le célébrant : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Depuis toujours et jusqu'à la fin des siècles. Amen.

'EQBO.

L'Eglise sainte a été fortifiée par la foi, ô Christ ; c'est pourquoi elle proclame sans cesse tes louanges disant : Saint ô immortel, sauveur de toutes nos âmes.

Le diacre : Stomen kalos.

Le peuple : Kyrie eleison.

SEDRO.

Le célébrant : (proïmion) : Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

A celui qui était, qui est et qui sera jusqu'aux siècles des siècles ; au Verbe éternel que ses anges adorent ; au Grand et Très-Haut qui, dans son amour immense, a eu

pitié de nous tous, et dans sa miséricorde, a rendu notre nature, qui s'était séparée de lui, digne de s'approcher de lui ; à celui qui envoie les couronnes de joïe aux époux et aux épouses ; Gloire à sa grandeur, maintenant, à tout moment, à tout instant, et en tout temps, et tous les jours de notre vïe, jusqu'au siècle des siècles. Amen.

(*Sedro*) : Seigneur Dieu tout puissant, splendeur étincelante, lumière ineffable, toi qui sur les chars doués de voix établis le siège de ta royauté universelle, toi qui, dans ta providence, as entouré comme d'une couronne tout ce que tu as créé et établi ; tu as orné et faït resplendir les cieux de luminaires magnifiques, tu as couronné et embelli la terre d'une quantité d'arbres magnifiques de toutes espèces et leur as fait produire des fruits et des plantes variés ; Tu as entouré la terre des eaux profondes de l'océan comme d'une couronne ; bénis dans ta grâce, la couronne de l'année, afin que les pauvres mangent et soient rassasiés : leurs langues tresseront à ta miséricorde une couronne d'actions de grâces.

Tu as transmis à l'Eglïse sainte ton corps saint et ton sang précieux comme gage de vie.

Tu as fait resplendir les prophètes de jadis de la couronne du prophétisme ; tu as glorifié les apôtres et as couronné les glorieux martyrs de la couronne de la victoire.

Au jour de la rétribution, tu couronneras dans ton Royaume céleste, de couronnes tressées avec les œuvres de justice, les saints qui en sont dignes.

Reçois, Seïgneur, la couronne tressée dans la louange, qui t'est offerte par nous misérables, en cet instant.

Répands sur nous ta grâce infinie ; étends ta main droite et bénis ces couronnes glorieuses qui resplendissent dans l'honneur et la gloire : couronnes quï ornent l'enfance comme d'une longue vie parée des œuvres de vertu ; couronnes pleines d'une beauté incorruptible, couronnes signées du sceau de la croix vivificatrice.

Et tes serviteurs, sur la tête desquels elles sont posées, répands tes bénédictions spïrituelles dans leurs âmes ; de sorte que, ornés de la couronne de la Victoire, ils soient sans cesse sous ton regard ; donne-leur la faveur de couronner eux aussi leurs enfants dans la joie et la justice.

Que ta tranquillité habite dans leurs cœurs ;
Que ta paix demeure en leur foyer ;
Que ton amour règne entre eux ;
Qu'ils soient soutenus par ta grandeur ;
Qu'ils te magnifient pour ta grâce, ô Sauveur, ainsi que ton Père et ton Esprit-Saint, maintenant...

Si l'on veut on chante :

Comme tu es belle, fille des nations, comme tu es belle [4] !

Tu es semblable au soleil qui brille sur le monde entier ; sur ton front est dessiné le signe de la croix, ta bouche pure chante la gloire ; tes lèvres sont imprégnées du sang du Fils de Dieu, et tes enfants chantent la gloire jour et nuit, Halléluyah ! Halléluyah !

Gloire au Père...

Comme tu es belle, fille des nations, comme tu es belle !

Le roi Salomon t'a chantée, Eglise sainte. Le parfum que tu répands est comme celui de la rose en avril [5] ; tes lèvres distillent le miel [6]. Tu es toute belle ! ô Eglise ! et il n'y a pas de tache en toi ! Le Christ-Roi te garde parce que tu adores sa Croix ; Halléluyah ! Halléluyah !

EPITRE.

Le Chœur chante le « zûmôro » (psaume avant l'épître) :

Zûmôro : A ta demeure, Seigneur, convient la sainteté jusqu'au crépuscule des jours. Le Seigneur a régné et a revêtu la splendeur. Le Seigneur a revêtu la force et il est devenu fort. (Ps. 93,5 et 1).

Le Diacre : Leçon de l'épître de l'apôtre Paul aux Ephésiens. Bénis, seigneur.

Le célébrant : Béni soit le maître de l'apôtre et que sur nous soient ses miséricordes jusqu'aux siècles.

Le Diacre : Mes frères : Rendez continuellement grâces

---

4. Cantique des Cantiques, 4 : 1.
5. Eccl. 50 : 8.
6. Cant. 4 : 11.

pour toutes choses à Dieu le Père au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Soyez soumis les uns aux autres dans la charité du Christ.

Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Eglise, son corps, dont il est le sauveur.

Or, de même que l'Eglise est soumise au Christ, les femmes doivent être soumises à leurs maris en toutes choses.

Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée par le bain de l'eau et la parole, afin de l'établir, pour lui, Eglise glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée.

C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps.

Celui qui aime sa femme s'aime lui-même ; car jamais personne n'a haï sa propre chair, mais il la nourrit et l'entoure de soins comme le fait le Christ pour l'Eglise, parce que nous sommes membres de son corps, nous sommes de sa chair et de ses os.

C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et, de deux, ils deviendront une seule chair.

Ce mystère est grand ; je veux dire par rapport au Christ et à l'Eglise. Au reste, que chacun de vous aime de la même manière sa femme comme soi-même, et que la femme révère son mari. *Barekmor.* (Bénis, seigneur).

EVANGILE .

Le chœur chante le Hûlôlo :

Halléluyah, Halléluyah, Halléluyah : Que la bénédiction du Seigneur soit sur vous. Nous vous bénissons au nom du Seigneur ; Halléluyah !

Le diacre : Soyons attentifs ! Gardons le silence ! Avec crainte et pureté écoutons le message des paroles vivantes de l'évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous est lu.

Le peuple : Rends-nous en dignes, Seigneur notre Dieu.

Le célébrant : La paix à vous tous.

Le peuple : Et à ton esprit.

Le célébrant : Le saint évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, message vivifiant de l'apôtre Matthieu, qui annonce au monde la vie et la rédemption.

Le peuple : Béni soit celui qui est venu et qui viendra ; gloire à celui qui l'a envoyé ; et que ses miséricordes soient sur nous toujours.

Le célébrant : Au temps de l'économie de Notre-Seigneur, notre Dieu et Sauveur, Jésus-Christ, Verbe de vie, incarné de la vierge sainte, Marie, ces choses se sont passées ainsi.

Le peuple : Nous *le* croyons et *le* confessons.

Le célébrant chante la péricope évangélique: Matthieu: 19, 1-11.

Jésus, ayant achevé ces discours, quitta la Galilée et vint aux frontières de la Judée, au-delà du Jourdain. Une grande multitude le suivit et là, il guérit *les malades.* Alors les pharisiens l'abordèrent pour le tenter. Ils lui dirent : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour quelque motif que ce soit ? ». Il leur répondit : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, les fit homme et femme, et qu'il dit : A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et ils deviendront, les deux, une seule chair ? Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni ».

« Pourquoi donc, lui dirent-ils, Moïse a-t-il prescrit de donner un acte de divorce et de renvoyer la femme ? »

Il répondit : « C'est à cause de la dureté de vos cœurs que Moïse vous a permis de répudier vos femmes. Au commencement il n'en fut pas ainsi. Mais je vous le dis : quiconque renvoie sa femme, si ce n'est pour impudicité, et en épouse une autre, commet un adultère. Et celui qui épouse une femme renvoyée commet un adultère ».

Ses disciples lui dirent : « Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il vaut mieux ne pas se marier ». Il leur dit : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela a été donné ».

La paix à vous tous !

Le diacre apporte les couronnes et vient se placer devant le prêtre.

Le prêtre **récite la prière sur les couronnes.** Dieu qui as couronné la terre de moissons et l'as ornée de fleurs de toutes les espèces, Seigneur qui as orné le ciel de l'éclat du soleil, de la lune et d'une multitude d'étoiles ; Christ Jésus qui as couronné les rois, les prêtres et les justes ; Dieu miséricordieux qui donnes la victoire à tes serviteurs, comme prix de leurs combats ; nous t'adorons, Epoux céleste, qui as rempli ton Eglise sainte d'un parfum agréable et saint et as établi en elle des prêtres fidèles, qui prient et intercèdent pour ses enfants ; nous te glorifions, parce que, dans ta miséricorde, tu t'es mêlé à notre vie terrestre ;

C'est toi, en effet, ô notre Dieu, qui, aux Noces de Cana en Galilée, as, par ton commandement, changé l'eau en un vin excellent, et as comblé de joie l'époux et rempli d'allégresse les invités ;

En ce moment aussi, bénis ✠ ces couronnes qui seront posées sur la tête de tes serviteurs, comme tu as béni la couronne de la sainte Eglise au grand jour de son festin nuptial.

Bénis, ✠ Seigneur, ces couronnes et les têtes sur lesquelles elles seront posées, comme tu as béni les couronnes des Pères et des Patriarches.

Bénis, ✠ Seigneur, ces couronnes et les têtes sur lesquelles elles seront posées, comme tu as béni Joseph dans la terre d'Egypte.

Bénis, ✠ Seigneur, ces couronnes et les têtes sur lesquelles elles seront posées, comme tu as béni la couronne du prêtre Aaron.

Bénis, ✠ Seigneur, ces couronnes et les têtes sur lesquelles elles seront posées, comme tu as béni la couronne de David, roi et prophète.

Bénis, ✠ Seigneur, ces couronnes et les têtes sur lesquelles elles seront posées, comme tu as béni les couronnes des justes et des saints.

Fais-en ✠ des couronnes de glorification et d'honneur ; ✠ des couronnes d'exultation et d'allégresse ; des couronnes ✠ de gloire et de louange ; rends ces époux dignes

de couronner leurs enfants dans des jours nombreux et pleins de joie.

Le prêtre agite la main droite et bénit d'un triple signe de croix les couronnes, disant à haute voix : Sont bénites les couronnes et les têtes sur lesquelles elles seront posées, au nom du Père ✠, et du Fils ✠, et de l'Esprit ✠ vivant et saint, jusqu'au siècle des siècles. Amen.

Le prêtre prend une couronne dans sa main droite et l'agite au-dessus de la tête de l'époux, par trois fois, en chantant : Cette couronne, par la main de Notre-Seigneur, descend des cieux et se pose ; à cet époux convient la couronne que le prêtre pose sur sa tête.

On répond : Réjouis, Seigneur, par ta miséricorde, réjouis, Seigneur, par ta miséricorde, réjouis, Seigneur, par ta miséricorde, les époux par leurs couronnes.

Le prêtre pose la couronne sur la tête de l'époux et dit : Que le Seigneur te couronne de la couronne de justice et qu'Il t'orne d'une parure incorruptible, qu'Il te revête, en face de toute la puissance de l'Ennemi, d'une armure invincible.

Le prêtre agite la deuxième couronne au-dessus de la tête de l'épouse par trois fois en chantant : Cette couronne, par la main de Notre-Seigneur, descend des cieux et se pose ; à cette épouse convient la couronne que le prêtre pose sur sa tête.

On répond : La couronne de l'époux est semblable à la couronne du fils de Jessé, et la couronne de l'épouse est semblable aux couronnes des Vierges.

Le prêtre pose la couronne sur la tête de l'épouse en disant : Que le Seigneur te couronne de la couronne de justice et d'une parure magnifique et incorruptible ; que tu sois heureuse tous les jours de ta vie, rendant gloire au Père, au Fils, et au Saint-Esprit, maintenant, en tout temps et jusqu'au siècle des siècles. Amen.

Le prêtre agite une couronne sur la tête du parrain en disant : Cette couronne, par la main du Seigneur...

On répond : Bénis, Seigneur, par ta grâce, l'époux et son parrain, et garde-les, par ta croix, du mal et de toute injustice.

Prière sur l'époux et sur l'épouse :

Que Dieu par la volonté de qui existent les mondes et les créatures, et qui veut la vie de tous les hommes, que le Christ Epoux fidèle, scelle votre mariage dans la vérité de son amour. De même qu'il trouve sa joie dans son Eglise, ainsi puissiez-vous trouver votre bonheur l'un dans l'autre ; que votre union s'épanouisse dans l'amour et votre intimité dans la pureté ; que l'ange soit votre gardien, que la paix règne entre vous ; que vous soyez protégés et conservés, que vous rendiez grâces à Dieu le Père qui vous bénira, au Fils qui vous réjouira et l'Esprit qui vous protègera, maintenant, en tout temps et jusqu'au siècle des siècles. Amen.

ADMONITION.

Le prêtre prononce cette admonition : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, qui bénit toute cette assemblée.

Mes frères, le grand Moïse nous a dit, dans son livre : Dieu créa le ciel et la terre, enfin Dieu créa Adam et Il dit : il n'est pas bon qu'Adam soit seul, faisons-lui une aide semblable à lui. Le Seigneur envoya un sommeil à Adam, il lui prit une de ses côtes et il fit la femme. Adam se réveilla de son sommeil et il glorifia Dieu en disant : celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair ; elle s'appellera femme car elle vient de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront, les deux, une seule chair.

Le bienheureux apôtre Paul dit : l'homme n'a plus de pouvoir sur son corps, mais sa femme, et la femme n'a plus de pouvoir sur son corps, mais son mari ; et ailleurs le même apôtre dit : hommes, aimez vos femmes comme le Sauveur a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle ; et vous, femmes, soyez soumises à vos maris comme Sara fut soumise à Abraham et l'appela : mon seigneur.

Toi donc, notre fils N..., pour qui notre fille N... a quitté aujourd'hui parents et frères, et s'est donnée à toi comme épouse, garde-la et éloigne-toi de tout ce qui attire la colère de Dieu et satisfait Satan.

Et ce que je dis à l'homme, je le prescris aussi à la femme, de crainte que nous, qui sommes les intermédiaires

de cette action, nous ne soyons sous l'accusation au jour du jugement.

Si vous prenez en considération ces prescriptions, et les observez, Dieu qui bénit les justes par sa grâce et comble de joie ceux qui sont doux et humbles, vous fera croître dans les œuvres de justice et établira son alliance en vous et multipliera vos enfants comme le plant d'olivier que bénit le Seigneur.

Il vous accordera les bénédictions d'Isaac ; il élèvera vos enfants comme ceux de Jacob le juste ; vous adorerez en justice, vous imprégnerez vos enfants de la marque du bien, vous établirez en eux l'alliance de votre Seigneur, et vous rendrez gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en tout temps et jusqu'au siècle des siècles. Amen.

Le prêtre confie les époux l'un à l'autre en prononçant sur eux cette admonition : Frères, c'est pour nous une tradition reçue de nos Pères, que nous exhortions ceux qui se tiennent devant nous, quand ils se sont unis dans le mariage chrétien ; ainsi donc, considérez que vous vous tenez devant Dieu, devant la table sainte qui est le trône du Christ, devant la croix vivante et l'évangile adoré, et devant cette Assemblée. Dès ce moment, nous vous confions l'un à l'autre.

Il joint la main droite de l'époux et de l'épouse : Et que Dieu soit témoin entre nous et vous : veille ô notre fils, sur cette épouse dont nous mettons la main dans la tienne et que nous te confions ; veille sur elle et sache que tu répondras d'elle, devant Dieu au jour du jugement.

Ensuite, il prie sur eux : Devant toi, Seigneur, qui donnes et distribues tout ce qui est bien, et qui es le créateur du mariage, tes serviteurs ont incliné la tête, adorant ta divinité et implorant l'abondance de tes miséricordes.

Toi, Seigneur, bénis-les et protège leur union.

Couvre-les des ailes de ta miséricorde, rends-les dignes de marcher avec pureté dans tes sentiers, que ta droite les conduise et ta force les bénisse, que ta grâce les protège et que ton amour soit au milieu d'eux ; que ta tranquillité et ta paix les accompagnent ; que ta croix les garde.

Donne-leur, Seigneur, des jours bénis, des années de

joie et des mois de bonheur ; donne-leur des fils et des filles de bénédiction. Que leur bouche, enfin, soit pleine de gloire et leurs lèvres de louanges pour toi, pour ton Père et pour l'Esprit-Saint, maintenant...

Le prêtre bénit d'un triple signe de croix en disant : Que sur l'époux et sur l'épouse ✠, que sur les compagnons et les compagnes des époux ✠, et que sur toute notre assemblée dans le Christ ✠, la miséricorde de Dieu demeure en tout temps, par les prières de la Mère bénie, Marie, Mère de Dieu, et de toute l'assemblée des saints qui ont aimé notre Seigneur et observé ses commandements. Amen.

PRIERE DE CONCLUSION (qui peut servir aussi pour la déposition des couronnes).

Fils de Dieu, qui as été couronné par la couronne d'épines, qui as vaincu la puissance de la mort et as détruit l'empire de Satan, bénis, par ta grâce, tes serviteurs que voici ; fais qu'ils soient du nombre des participants à ton banquet, et des invités à ta table ;

Bénis-les ✠, ô Seigneur, comme tu as béni notre père Adam et notre mère Eve ;

Bénis-les ✠, ô Dieu, comme tu as béni le beau Seth ;

Bénis-les ✠, ô Dieu, comme tu as béni Noé le juste, en qui sont nées les nations, et qui fut, pour le monde, un second Adam ;

Bénis-les ✠, ô Dieu, comme tu as béni Abraham ton bien-aimé, et Sara ; comme Isaac ta figure et Rebecca, comme Jacob et Rachel ;

Bénis-les ✠, ô Dieu, comme tu as béni Joseph le juste, et Aseneth son épouse ;

Bénis-les ✠, ô Dieu, comme tu as béni David ton serviteur qui fut roi, prophète et psalmiste.

Fils-Christ, consubstantiel au Père, Seigneur Jésus, bénis ✠ tes serviteurs et fais-en un couple béni, plein de zèle pour les œuvres de justice. Que nous et eux, nous te rendions gloire et actions de grâces ainsi qu'à ton Père et au Saint-Esprit, maintenant...

Le prêtre retire les couronnes.

On chante trois fois le Trisagion et le Pater Noster.

Les époux reçoivent la dernière bénédiction.

DERNIERE BENEDICTION.

Vous êtes tous bénis par le Seigneur qui a fait le ciel et la terre.

Ensuite, si l'on veut, le clergé chante ces strophes, après la déposition des couronnes :

Frères, n'avez-vous pas vu l'épouse quand elle traversait les vagues de la mer ? Ses sandales n'ont pas été mouillées, sa corbeille n'a pas été submergée,

Moïse était devant elle et Aaron derrière ; Marie et ses compagnes jouaient du tambourin. Halleluyah ! Halleluyah !

Ils chantaient gloire au vainqueur du monde.

Gloire au Père...

Gloire au Sauveur qui, comme le reste des hommes, vint au repas de noces à la Ville de Cana, changea l'eau par un grand miracle, et bénit l'époux et l'épouse ainsi que les invités. Halleluyah ! Halleluyah !

Bénis, Seigneur, maintenant, tes serviteurs de la même façon.

Traduction de J.-M. Sauget.

Rome, le 30 novembre 1956.

---

7. Cant. 4 : 7.

HYMNE DE SAINT EPHREM

SUR LA NATIVITÉ

Cette hymne est chantée par l'Eglise syrienne d'Antioche dans son office de la Nativité (Deuxième nocturne, premier midrash, Fanqith II, p. 486).

Permets-moi, Seigneur, de conter tes splendeurs avec foi, ô Dieu-Merveille. Merveille es-tu en réalité, et merveille insaisissable. Les prophètes t'ont appelé merveille ; tu es merveille toute miraculeuse ; et miracle tout de merveilleux. Merveille est ta conception, merveille est ta naissance ; tu es merveille incompréhensible, Halléluyah !

Grâce à toi je commencerai, et par ton appui j'achèverai, ô Dieu infini. J'ouvre la bouche pour parler de ton humilité et, Seigneur, tu me combles de tes trésors. Je suis la terre et toi le cultivateur : sème ta parole dans (mon) champ en friche, toi qui t'es semé d'une pure naissance sans germe, toi qui as brillé du Père et que la vierge a engendré. C'est sans semence qu'elle donne le fruit ; Halléluyah !

Tu ressembles à ton Père ; tu ressembles à ta mère ; à qui donc ressembles-tu ? Dieu n'a ni forme ni couleur. Par la puissance et l'essence, tu ressembles à ton Père, comme par la royauté, la nature et l'empire. Tu ressembles aussi à Marie qui t'a mis au monde : tu as pris d'elle la ressemblance de l'humanité. Toi qui ressembles à ton Père, toi qui ressembles à ta mère, c'est à toi-même que tu ressembles, toi qui as pris une ressemblance d'esclave ; Halléluyah !

Comme tu es audacieux ! Comme tu es humble ! Comme tu es redoutable ! Tu es à la fois caché et manifeste. Tu te donnes à tout homme et tu souris à qui te trouve. Tu montres un visage épanoui à qui t'embrasse. Tes lèvres laissent couler le baume de vie ; tes doigts distillent le suc. Qu'ils sont beaux tes yeux quand tu regardes ta mère. Elle ne se ressasie pas de te voir, toi dont les enfants de l'Eglise ont faim. Halléluyah !

Tu es venu à cette humaine brebis pour qu'elle compose, pour toi le Fils de Dieu, la forme de l'enfant de la Vierge. Tu es l'agneau, et la brebis perdue accourt en hâte auprès de toi, car elle entend ta voix quand tu l'appelles. Que vois-je ? La brebis porte le Pur ; la Jeune porte l'Ancien... O toi qui es berger et agneau, pontife et victime, ô admirable et séduisant ! ô petit enfant, que tu es suave ! Halléluyah !

Le Géant des mondes et l'athlète tout-puissant, mystérieux en son essence et caché en sa divinité, Marie l'a conçu et enfanté ; elle le choie, le couvre de baisers et le cajole. Lui s'agite quand elle vient. Il la regarde et sourit comme un bébé ; il repose dans la crèche et est enveloppé de langes ; et quand il commence à pleurer, elle se met à l'allaiter, elle le choie et le cajole, le berce sur ses genoux et le calme. Halléluyah !

David ton père, à cause de l'or qu'il prit en butin, te chanta des cantiques alors que tu n'étais pas encore venu, ô Unique de Dieu. Il te chanta en sa prophétie, et voici que, par la réalité, tu accomplis ses cantiques ; voici l'or, la myrrhe et l'encens amassés devant toi, enfant puissant : l'or pour ta royauté, l'encens pour ton essence divine, et la myrrhe pour ta mise au tombeau. Bienheureux celui qui ne doute pas de toi ! Halléluyah !

Enfant du Père et enfant de Marie, tu es unique, ô Verbe incarné. Tu surpasses la nature de ta mère ; avec ton

Père tu possèdes une même nature et tu es extraordinaire pour le Jourdain [1]. Pour le fleuve, pour ta mère et pour ton Père, tu es l'Unique, ô enfant-Dieu. Les immenses trésors de la science en toi sont enfouis, ô Toi qui as sucé le lait virginal de la fille de David. Halléluyah !

Ta beauté est sublime, ton parfum est suave, ta bouche est mellifique. Enfant-Dieu, la force qui sort de ta bouche effraie ceux du ciel et Marie est stupéfiée devant toi qui d'un geste diriges les créatures. Par ta grâce tu donnes la force aux mondes, et comme un nourrisson tu suces le lait ! Voici qu'en ton enfance tu suces le lait virginal. O mystérieux enfant, le lait que tu as créé, tu le suces ! Halléluyah !

Maître de ta mère, seigneur de ta mère, Dieu de ta mère, plus jeune et plus âgé que ta mère, le calme de ton âme me stupéfie et ton courage me tente. Qui peut te voir et ne pas t'embrasser ? Ta douceur remplit d'admiration ceux qui te regardent ; ton babillage charme ceux qui parlent avec toi. Voici que tu joins les mains ! Voici que tu remues les pieds ! Voici que tout en toi est aimable ! Voici que ta bouche est remplie du murmure de ton Père ! Halléluyah !

Ton aspect est délectable, ton parfum est suave, ta bouche est sainte, ô saint de Dieu. De tout ton être la vie s'épanche, ô pain de vie de la « Maison-du-Pain » (Bét-Lḥém). Tu es vivant de l'unique Vivant. Ton souffle est doux, ton enfance attrayante. Tu es encore beaucoup plus désirable pour ceux qui te mangent. Ta nourriture est céleste, ta boisson est mystique, ta naissance est virginale. Bienheureux celui qui désire ton Sang ! Halléluyah !

(*Traduction de Frère Alphonse*).

---

1. Allusion à la remontée des eaux du Jourdain lors du baptême du Christ.

HYMNE DE SAINT EPHREM
SUR LES TRENTE ANNÉES DE LA VIE TERRESTRE DU CHRIST

(*Cette hymne est chantée par l'Eglise syrienne d'Antioche au cours du premier Nocturne de la fête de l'Epiphanie de Notre-Seigneur, le 6 janvier. Elle constitue le premier Madrôšo de ce Nocturne*) [1].

'Unôyo (Antiphone) : A Toi la gloire, de la part de ton troupeau, le jour de ta manifestation. .

1° Pendant le règne de ce roi qui porte le nom d'Auguste, Notre-Seigneur s'est manifesté parmi les Hébreux. L'Auguste et la Manifestation vinrent et régnèrent : le roi, sur la terre, et le Fils, au ciel. Bénie soit Sa royauté !

2° Sous le règne du roi qui inscrivit les hommes dans le *livre du* recensement [2], Notre Sauveur descendit et inscrivit les hommes dans le livre de vie. Il inscrivit et ils L'inscrivirent. Il nous inscrivit au ciel, ils L'inscrivirent sur la terre. Gloire à Son Nom !

3° Béni soit le Messager qui porta et délivra le grand salut. Il abaissa vers nous la miséricorde du Père : Il éleva vers Lui nos péchés. Il établit la réconciliation entre l'humanité et la Divinité.

4° Sa naissance aux jours de ce roi appelé Auguste, la préfiguration et la réalisation vinrent face à face : le roi

---

1. Fanqîth, Vol. III, pp. 261 et suiv.
2. Luc, II ; 1.

et le Roi, l'Auguste et la Manifestation. Cette royauté porta la croix. Béni soit celui qui l'a élevée !

5° Trente années Il passa sur la terre dans la pauvreté. Des chants de gloire de toutes sortes, composons-les, mes frères, pour les années de Notre-Seigneur. Pour trente années, trente couronnes. Béni soit Son Nombre !

6° La première année, maîtresse des trésors et pleine de béatitudes, que les chérubins rendent grâces avec nous au Fils qu'ils portaient dans Sa gloire. Il abandonna Sa gloire ; Il se mit en quête et retrouva la brebis perdue[3]. A Lui la reconnaissance !

7° La deuxième année, que les séraphins chantent et rendent grâces avec nous. Eux qui chantaient les louanges du Fils, se retournèrent et Le virent qui était méprisé au milieu des mécréants[3 a]. Il souffrit le mépris et enseigna la glorification. A Lui la gloire !

8° La troisième année, que rende grâces avec nous la Maison de Michel. Elle servait le Fils au ciel : elle Le vit qui servait sur la terre. Il lava les pieds[4] : il purifia les âmes. Bénie soit Son humilité !

9° La quatrième année, que le ciel tout entier rende grâces. Il était trop petit pour le Fils. Il s'émerveilla de Le voir s'étendre sur le divan du méprisable Zachée[5]. Voici qu'Il remplit le divan et qu'Il remplit le ciel. A Lui la grandeur !

10° La cinquième année, que le soleil, qui réchauffe la terre par ses rayons, rende grâces à notre soleil qui abaïssa son char et étendit sa lumière[6], afin que l'œil intérieur de l'âme pure puisse Le voir. Bénie soit Sa lumière !

---

3. Matt. XVIII : 12.
3 a. Marc, XV : 28.
4. Jean, XIII : 5.
5. Luc, XIX : 5.
6. Allusion au jour qui commence à grandir à la naissance du Christ.

11° La sixième année, que l'air tout entier rende grâces avec nous. Par sa grandeur, tout devient beau. Il a vu son seigneur qui est si grand devenir petit enfant dans un petit sein. Bénie soit Sa Majesté !

12° La septième année, que les nuages et que les vents chantent avec nous. Alors qu'ils répandaient la pluie sur la face des fleurs, ils virent le Fils abaisser Sa majesté et accepter le mépris et les crachats impurs. Béni soit Son salut !

13° La huitième année, que *Le* glorifie la création toute entière dont les fruits boivent aux sources. Elle fléchit les genoux quand elle vit le Fils, sur les genoux *de sa Mère*, sucer le lait comme un nourrisson. Bénie soit Sa volonté !

14° La neuvième année, que rende gloire la terre, dont le sein stérile tressaillit de joie quand *le Fils* naquit. Elle vit Marie, terre assoiffée, produire un fruit qui est un océan immense. A Lui l'exaltation !

15° La dixième année, que rende gloire le Sinaï qui s'est ébranlé [7] devant son Seigneur. Il vit les juifs prendre des pierres pour lapider son seigneur. Il prit les pierres pour édifier son Eglise sur Pierre. Bénie soit Son édification !

16° La onzième année. que l'océan infini rende gloire à la puissance du Fils qui l'a établi. Il s'émerveilla de Le voir descendre recevoir le baptême dans des eaux réduites. Il effaça les péchés. Bénie soit Sa gloire !

17° La douzième année, que rende grâces le temple saint qui vit un enfant s'asseoir au milieu des vieillards. Les noirs (démons ?) se turent. L'agneau de la fête fit entendre sa voix dans la fête. Béni soit son pardon !

18° La treizième année, que les couronnes rendent grâces avec nous au roi qui remporta la victoire et fut couronné de la couronne d'épines. Il tressa, pour Adam, une grande

7. Juges, V : 5 ; Exode XIX : 18.

couronne et *le plaça* à Sa droite. Béni soit Celui qui L'a envoyé !

19° La quatorzième année, que la pâque juive rende grâces à la Pâque qui vint et donna la joie [8] au monde. Au lieu d'engloutir le pharaon [9], Il engloutit Légion [10] ; au lieu de ses cavaliers, Il noya les démons [11]. Bénie soit Sa rétribution !

20° La quinzième année, que loue l'agneau *né* de la brebis [12]. Notre-Seigneur ne le sacrifia pas, comme *le fit* Moïse. Il sauva les hommes par Son Sang. Le pasteur de tous mourut pour tous. Béni soit Son Père !

21° La seizième année, que le grain de blé engrangé rende grâces au cultivateur. Il planta son Corps dans la terre stérile qui détruit tout *germe*. Elle germa et produisit un pain nouveau ! Béni soit son Cultivateur !

22° La dix-septième année, que la vigne rende grâces à Notre-Seigneur, vraie vigne [13]. Les âmes étaient comme des plants. Il donna la paix à une vigne et arracha une vigne, celle qui produisait des caroubes [14]. Béni soit Celui qui l'a arrachée !

23° La dix-huitième année, que notre ferment rende

---

8. En syriaque, le radical « Fsâh » exprime tout aussi bien la joie que la pâque.

9. Exode, XIV : 28.

10. Marc, V : 9.

11. Marc, V : 13 ; Luc, VIII : 33.

12. Exode, chapitre XII.

13. Jean, XV : 1.

14. Luc, XV : 16. La version latine de la vulgate appelle les fruits dont se nourrissait l'Enfant prodigue « siliquis », mot qui a été rendu par Crampon « gousses ». La Peshitta les appelle « harûbé » = caroubes, fruits sauvages et sucrés très répandus dans les pays du Proche-Orient et qui servent surtout à la nourriture des animaux domestiques.

grâces au vrai ferment qui malaxa et attira tous les esprits. Il en fit un seul esprit, dans une seule doctrine. Bénie soit Sa doctrine !

24° La dix-neuvième année, que le sel rende grâces à Ton Corps, enfant béni. L'âme est le sel du corps ; et la foi, le sel de l'âme par lequel elle est conservée. Béni soit Celui qui l'a conservée !

25° La vingtième année, que rende grâces avec nous la richesse temporelle. Les hommes qui tendent vers la perfection l'ont abandonnée, à cause de la malédiction [15]. Lui tournant le dos, ils chérirent la pauvreté, à cause de la béatitude [16]. Béni soit Celui qui l'a voulu ainsi !

26° La vingt et unième année, que rendent grâces les eaux qui devinrent douces par la préfiguration du Fils [17]. Les nations devinrent amères par le miel de Samson qui les détruisit [18]. Elles devinrent douces par la croix qui les sauva. Bénie soit Sa douceur !

27° La vingt-deuxième année, que rendent gloire avec nous l'épée et le bouclier qui ne purent terrasser notre ennemi. Toi, Tu l'as tué. Toi, Tu as remis l'oreille que l'épée de Simon avait tranchée [19]. Bénie soit la guérison *qui vient* de Toi !

28° La vingt-troisième année, que rende gloire l'ânesse qui porta l'ânon, afin que le montât Celui qui donna la parole aux ânes [20]. Les fils d'Abgar ont exulté [21]. Bénie soit Ton exultation !

---

15. Luc, VI : 24.
16. Matt. V : 3.
17. Exode, XV : 25.
18. Juges, XIV : 8.
19. Marc, XIV : 47.
20. Nombres, XXII : 28.
21. Galates, IV : 27.

29° La vingt-quatrième année, qu'avec nous la richesse rende gloire au Fils. Les trésors s'étonnèrent de voir le Seigneur des trésors élevé parmi les pauvres. Il se fit pauvre afin d'enrichir tous les hommes. Bénie soit Son association avec nous !

30° La vingt-cinquième année, qu'Isaac rende grâces au Fils qui, sur la montagne, le sauva du couteau [22]. Il devint à sa place, l'agneau-victime. Celui qui devait mourir a été sauvé, et Celui qui vivifie tout est mort. Béni soit Son sacrifice !

31° La vingt-sixième année, que rende grâces avec nous Moïse qui prit peur et s'enfuit devant ceux qui tuaient [23]. Qu'il rende grâces au Fils qui, à pied, descendit au šéôl, le pilla et en sortit. Bénie soit Sa résurrection !

32° La vingt-septième année, que rendent grâces avec nous tous les avocats dont l'éloquence ne trouva pas d'arguments pour nous faire acquitter au cours de notre jugement. Il se tut au prétoire et nous fit acquitter. A Lui les louanges !

33° La vingt-huitième année, que rendent grâces au Fils tous les géants qui ne purent nous sauver de la déportation. Un seul Etre adorable — et qui fut tué — a pu nous sauver. Bénie soit Sa rédemption !

34° La vingt-neuvième année, que rende grâces avec nous Job qui souffrit pour lui-même. Notre-Seigneur souffrit pour nous les crachats et la flagellation, les épines et les clous. Bénie soit Sa miséricorde !

35° La trentième année, que rendent grâces avec nous les morts qui retrouvèrent la vie par Sa mort [24], et les vivants qui revinrent *à la vie* par Sa crucifixion ; et le ciel et la

---

22. Genèse, XXII ; 11.
23. Exode, II : 15.
24. Matt, XXVII : 51.

terre qui retrouvèrent, par Lui, la paix. Qu'il soit béni avec Son Père !

36° La trente et unième année, que rendent grâces tous les juges qui condamnèrent à mort les coupables comme les innocents. Qu'ils rendent grâces au Fils qui, innocent, mourut pour les coupables. Bénies soient Ses miséricordes!

37° Béni soit le Christ qui unit Sa divinité à notre humanité. L'une vient du ciel et l'autre de la terre. Il a uni les natures avec les remèdes (?), et Il devint, dans Sa personne, le Dieu-Homme.

Traduction de G. Khouri-Sarkis.

BERCEUSE SYRIENNE

Parmi les chants syriens, il est une « berceuse » dont la mélodie est si douce, si prenante, que tous ceux qui l'ont entendue, au cours du cycle liturgique de la Nativité, à l'église Saint-Ephrem de Paris, en ont été touchés et ont insisté pour en obtenir la traduction, et surtout la musique. Aujourd'hui, cette « berceuse » est chantée un peu partout en France, — et dans sa langue d'origine, la langue syriaque — par des chanteurs de renom Nous sommes heureux d'en donner la traduction aux lecteurs de l'Orient Syrien, regrettant de ne pas pouvoir l'accompagner de la musique. Si, en effet, les paroles sont belles, la mélodie l'est encore davantage.

Je passais par Bethléem de Juda et j'entendis de douces mélodies de berceuses. Leur charme me ravit.

La voix de Marie berçant son Fils : « Il t'a plu, mon Fils, que je devienne ta maman. Mais ton Père, qui est-il ? Ta mère l'ignore.

« Ordonne aux séraphins d'écarter leurs ailes, dans leurs rangs et leurs phalanges, au milieu de leurs *chants* de glorification et d'allégresse.

« Ordonne à ta mère de plier les genoux, de t'adorer et de donner le lait à ce feu que vit Moïse au mont Sinaï.

« Béni soit celui qui abandonna son char au ciel, et se choisit une crèche dans une grotte, Halléluyah ! afin d'y naître ».

UNE 'ONITHA EUCHARISTIQUE DANS LES RITES CHALDEEN ET MALABARE

Voici le texte de la *'onita*, objet de la présente étude :

« Sacerdos, quando ingreditur ad altare sanctum, manus suas puras protendit in cœlum et invitat Spiritum qui descendit et consecrat Corpus et Sanguinem Christi ». (= Quand le prêtre entre au saint autel, il élève vers le ciel ses mains pures et invite l'Esprit, qui descend et consacre le Corps et le Sang du Christ).

Comme on le voit, la *'onita* est, à l'instar d'un tropaire byzantin, une strophe plus ou moins longue, qui a en soi un sens complet ; elle peut être employée seule ou en série avec d'autres *'oniata* semblables.

Dessinant l'image du prêtre sacrificateur s'approchant de l'autel, les mains élevées vers le ciel et invoquant l'Esprit Saint afin qu'il descende sur le pain et le vin pour les transformer au Corps et au Sang du Christ, notre *'onita* fait clairement allusion au rite de l'épiclèse de la messe chaldéenne. Encore aujourd'hui la rubrique du missel prescrit au prêtre d'élever d'abord les mains et puis de les étendre sur les mystères au moment où il va réciter les paroles de l'épiclèse [1].

Le sens de la *'onita* paraît à première vue parfaitement orthodoxe à tous ceux qui croient que la transsubstantiation du pain et du vin est une œuvre de la toute-puissance divine, attribuée d'une manière spéciale au

---

1. *Missel catholique*, Mossoul 1936, p. 35 ; Missel publié par les Anglicans pour les dissidents, à Ourmiah, 1890, p. 20 (repris dans Brightman, p. 287) ; *Manuel du prêtre*, publié par Joseph de Kelaita, Mossoul, 1928, p. 35.

Saint-Esprit puisqu'elle comporte, dans cette transformation des dons, aussi leur sanctification. Le synode local de Diamper (1599), qui ne peut pas se glorifier d'une approbation romaine, y trouva à redire, non pas parce que la *'oniṯa* pourrait faire croire que la consécration avait lieu au moment de l'épiclèse, mais pour un motif que le synode exprime ainsi : « ...in versu ubi dicitur : *Sacerdos quando ad sanctum altare ingreditur, manus suas protendit in cœlum et invitat Spiritum qui de superis descendit et consecrat Corpus et Sanguinem Christi :* ubi innui videtur sacerdotem evocare de cœlo spiritum qui consecrare debet, quasi id non præstet ipse sacerdos ; cum itaque sacerdotis sit vere consecrare, etsi Christi verbis tantum et non suis, ut omnis errandi tollatur occasio, legendum est : *manus suas pure protendit in cœlum et consecrat Corpus et Sanguinem Christi,* illa omittendo verba : *et invitat spiritum qui de superis descendit* ». (= Dans le passage où il est dit : *Quand le prêtre monte au saint autel, il élève ses mains vers le ciel et invite l'Esprit Saint, qui descend des sphères élevées et consacre le Corps et le Sang du Christ,* on semble insinuer que le prêtre appelle du ciel l'Esprit qui doit consacrer, comme si le prêtre lui-même ne s'acquittait pas de cette fonction. C'est pourquoi, comme il appartient au prêtre de consacrer vraiment, quoiqu'il se serve seulement des paroles du Christ et non des siennes propres, afin que toute occasion d'erreur soit évitée, il faudra lire : « *élève avec pureté ses mains vers le ciel et consacre le Corps et le Sang du Christ* », et supprimer les mots : « *et invite l'Esprit qui descend des sphères élevées*[2] ».

Le synode n'incrimine pas la *'oniṯa* parce qu'elle contient une erreur, mais parce qu'elle pourrait y conduire ; il ne craint pas une erreur sur la *forma sacramenti,* mais sur le ministre du sacrement ; le rôle du prêtre n'est pas uniquement celui d'un suppliant, mais celui d'un acteur. Est-ce que les Malabares qui chantaient cette *'onita,* au XVIe siècle, ont jamais douté de la fonction ministérielle du prêtre dans la confection du sacrement ?

---

2. Actio V, Decretum I, ad numerum CXVIII ; voir p. ex. dans Mansi, t. 35, col. 1248.

En tout cas, s'ils connaissaient les commentateurs de leur liturgie, Narsaï, le pseudo-Georges d'Arbèles, Abraham bar Lipheh, ils ne pourraient jamais avoir le moindre doute à ce sujet. Mais il est bien sûr que l'attitude religieuse des Orientaux, pleine d'humilité, d'effacement devant la majesté divine et ses œuvres sanctificatrices, s'opposait nettement à la vive conscience qu'avaient les Occidentaux du rôle qui appartient à l'homme comme ministre des sacrements de l'Eglise. En somme, le décret du synode imposait aux Orientaux une manière de voir et de sentir occidentale.

Bien plus : si, par sa correction, il mettait en relief le facteur humain dans la consécration, il supprimait du même coup toute allusion au facteur divin, ce qui n'était certainement pas moins grave, puisque, en enlevant du texte toute référence à l'action du Saint-Esprit, il pouvait insinuer que cette doctrine n'était pas orthodoxe.

Enfin, peut-on demander à un poète, un écrivain ou un orateur, chaque fois qu'il touche un point doctrinal, de l'exposer dans sa plénitude ? A ce compte, il faudrait dire ici que le prêtre est seulement un ministre secondaire, Jésus-Christ étant l'auteur principal, et ne pas omettre de proclamer que la cause efficiente de la consécration eucharistique est Dieu et, par appropitiation, le Saint-Esprit. Les Orientaux ont préféré insister sur ce dernier facteur, sans pour autant nier l'autre. Peut-on leur en faire un reproche, et n'est-ce pas de l'outrecuidance ou de la fatuité de la part des Occidentaux de mettre en évidence l'apport humain, absolument nécessaire sans doute, mais non pas principal ? Ni les uns ni les autres ne songeaient d'ailleurs à nier ce que le texte ne disait pas et ne devait pas dire. Mais, au XVIe siècle, il n'était pas encore clair, pour beaucoup de Latins, qu'une formule sacramentelle déprécative pouvait être valide, et ils exigeaient que la personne du ministre y fut exprimée en toutes lettres.

Ajoutons que, en fait, le décret du synode n'a nui à personne ; il a été simplement ignoré. Si la *ʿonita* corrigée se trouve dans la traduction latine de la messe compilée par ordre de l'archevêque Menezes [3], elle a disparu des

---

3. Nous en reparlerons plus loin.

missels imprimés et, si elle réapparaît ailleurs, soit chez les Chaldéens soit chez les Malabares, elle s'y retrouve avec son texte primitif.

Nous examinerons maintenant les divers emplois qu'elle a reçus.

D'abord, comme « antiphone des mystères » variable. Dans le rite chaldéen, comme dans beaucoup de rites orientaux et occidentaux, une fois la messe des catéchumènes achevée, le pain et le vin sont portés à l'autel et offerts une première fois. Pendant ce temps, le rite chaldéen fait chanter une antiphone qui s'appelle antiphone des mystères (*'onita d^erazé*). Cette antiphone est variable autant que l'épître et l'évangile. Comme telle, notre *'onita* apparaît à la messe du septième dimanche de la période liturgique des Apôtres. On indique d'abord l'air sur lequel elle sera chantée et on la fait précéder de deux versets pris aux psaumes et d'un autre texte de l'Ecriture Sainte. Cela signifie que l'antiphone est chantée trois fois, une fois après chacun des textes scripturaires [4].

Au jour indiqué, l'air est le suivant : « Benignus cuius apertum est ».

Les versets : « Ille qui innocens est manibus et mundus est in corde suo (ps. 24, 4) — Quia Dominus sustentat manum eius (ps. 37, 24), quia sine macula sunt opera eius. — De Scriptura : Oblationem offert Deo et omnis virtus cælestis stat super eam ». (Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur — Car le Seigneur soutient sa main — Car ses œuvres sont sans tache — De l'Ecriture : Il fait l'offrande à Dieu et toute la puissance céleste se tient au-dessus d'elle [5]).

---

4. En réalité, les Chaldéens catholiques ne la chantent que deux fois ; ils joignent en effet la phrase tirée de l'Ecriture au deuxième verset psalmodique.

5. *Proprium Missarum de Tempore et de Sanctis*, Mossoul, 1901, p. 290 ; aussi *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium* (éd. de P. Bedjan), t. III, Paris 1886, (réimpression Rome 1938), p. 156. L'emploi de la *'onitha* à cette date liturgique m'a été signalé par le P. Emm. Delly, prêtre chaldéen. Sur l'antiphone des mystères, voir l'excellent article de *A. Rücker*, *Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrische Messe*, in *Jahrb. f. Liturgiew.*, t. I (1921), p. 80.

Cet emploi de la *ʿonita* s'est perdu chez les Malabares depuis que la rupture avec la Mésopotamie a causé une ignorance toujours plus grande du syriaque et que, par une conséquence malheureuse, ils ont perdu, à l'exception des deux lectures de l'épître et de l'évangile, tous les morceaux variables selon les fêtes et les périodes de leur année liturgique. Pour remédier à cet appauvrissement très considérable de leur patrimoine religieux, peut-on demander aux Malabares, de souche indo-européenne, de réapprendre le syriaque, langue sémitique, ignorée, non seulement des laïcs, mais, de nos jours, du clergé lui-même, à peu d'exceptions près ? Ici aussi l'emploi de la langue vivante semble offrir la seule solution adéquate.

Aujourd'hui les Malabares en sont réduits à chanter ou à réciter en syriaque, tous les jours de l'année, quelle que soit la fête, la *ʿonita dᵉrazê* assignée pour les féries. Voici son texte :

« Expectans expectavi Dominum (ps. 40, 1). — Edent pauperes et saturabuntur (ps. 22, 27). — Corpus Christi et Sanguis eius pretiosum sunt super sanctum altare ; omnes accedamus cum timore pariter et cum honore, et cum Angelis clamemus : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus noster ». (= J'ai mis dans le Seigneur toute mon espérance. — Les pauvres mangeront et seront rassasiés. — Le Corps du Christ et son Sang précieux sont sur le saint autel. Approchons-nous tous avec crainte, en même temps qu'avec honneur, et chantons avec les anges : Saint, Saint, Saint le Seigneur notre Dieu [6]).

Par anticipation le pain et le vin sont nommés le Corps et le Sang du Christ, puisque, au moment où on chante ce texte, le prêtre vient de les apporter à l'autel et d'en faire l'offrande.

Les Nestoriens aussi chantent, durant cet offertoire, invariablement cette *ʿonita dᵉrazê* fériale, réservant la *ʿonita dᵉrazê* variable des fêtes et des dimanches à la

---

6. Tous les Missels malabares reproduisent ce texte. Ils y ajoutent le « Gloria Patri », divisé en trois morceaux, auxquels sont jointes des commémoraisons de la Vierge, des Apôtres et de S. Thomas. Suivent encore trois autres *ʿoniatha*, dont la présence ici soulève un petit problème.

cérémonie des prostrations qui suit immédiatement chez eux l'offertoire [7].

Et ainsi nous arrivons à un deuxième emploi de notre *'onita,* notamment chez les Malabares lorsqu'ils font la célébration solennelle de la messe qu'ils appellent *raza.* C'est alors qu'ils exécutent la cérémonie, aujourd'hui énigmatique, des prostrations [8]. Au milieu de la grande nef de l'église, on a étendu un voile sur lequel généralement est dessinée une croix. Le célébrant, accompagné d'un ou de deux archidiacres, vient se mettre devant le voile, à l'occident, face au sanctuaire. Il chante le verset : *Sacerdotes tui induant iustitiam et sancti tui gloriam* (ps. 131, 9). (Que tes prêtres soient revêtus de justice, et tes saints de gloire). Et, pendant que le chœur chante notre *'onita : Sacerdos quando ingreditur...,* le célébrant se prosterne à genoux, baise en forme de croix le bas de sa chasuble qu'il a rejetée en avant, par terre, se relève et trace en l'air un grand signe de croix. Puis il répète la prostration du côté gauche du voile, du côté opposé et du côté droit, accompagné des deux archidiacres qui, eux, entonnent le deuxième verset : *Introibimus in tabernaculum eius et adorabimus scabellum pedum eius* (ps. 131, 7). (Nous entrerons dans son tabernacle et nous nous prosternerons devant l'escabeau de ses pieds). Puis : *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*, enfin : *A sæculo in sæculum ; amen et amen* [9] A chaque verset le chœur reprend la *'onita.*

---

7. F. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 267-268.

8. Les Chaldéens catholiques ne la connaissent plus. Les Nestoriens la prescrivent dans leurs rubriques, mais de façon peu claire pour nous ; cfr. Brightman, op. cit., p. 269.

9. Ainsi la description de A. Kalapura, *An English Version of Rasa, Verapoly* 1924, p. 60 sv. En fait, le célébrant lui-même chante les versets et aussi la *'onitha* jusqu'aux mots : *et consecrat Corpus*, achevés chaque fois par le chœur ; *et Sanguinem Christi.* — Jusqu'ici personne n'a fourni une explication suffisante de la signification ou de l'origine de cette cérémonie des prostrations. Les plus anciens manuscrits de la messe que nous possédons (XIV[e] s.) la prescrivent tandis que les commen-

Voilà un usage bien solennel de notre *ʿoniṯa,* et pourtant aucun lien ne semble relier le sens de ses paroles au geste des prostrations. D'où vient le choix de cette *ʿoniṯa* pour accompagner cette cérémonie particulière ? Est-ce que l'usage de deux antiphones des mystères est dû à un dédoublement qui ne serait pas ancien, comme le pense A. Rücker [10] ? L'invariabilité de notre *ʿoniṯa* serait dans ce cas, encore une fois, la conséquence de l'appauvrissement liturgique des Malabares. Reste le fait inexpliqué que précisément cette *ʿoniṯa*-là soit la seule relique d'un trésor si riche d'antiphones des mystères.

Autrefois, les Malabares chantaient encore cette *ʿoniṯa* à un autre endroit de la messe. Cette fois, elle faisait partie de l'hymne alternée entre le diacre et le chœur, qui se chante chez eux immédiatement après la consécration et l'élévation des espèces consacrées. Mais, comme la consécration a été située depuis le xvi[e] siècle au début du rite de la fraction, il s'agit en l'occurence de l'hymne de la fraction : c'est à notre *ʿoniṯa,* employée en cette circonstance, que se rapporte le décret du synode de Diamper, commenté au début de cet article.

Ici elle n'apparaît plus comme la pièce principale, mais se présente au milieu d'autres *ʿoniaṯa* semblables. L'hymne entière se trouve en traduction latine dans la messe réformée par l'archevêque Menezes [11] :

Dum sacerdos elevat Corpus et Sanguinem, Diaconus cum Choro alternatim decantat :

D. Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi, Ego sum panis, qui ex superis descendi, dixit Salvator noster in mysterio discipulis suis : omnis qui in caritate accedit et suscipit me, vivet in me in æternum et hereditate acquirit regnum.

Chorus : Ministri eius, qui faciunt voluntatem eius, Cherubim et Seraphin et Archangeli cum timore et

---

tateurs depuis Narsaï (VI[e] s.) jusqu'à Timothée II (XIV[e] s.) n'en disent une seule parole.

10. RÜCKER, *op. cit.*, p. 80.

11. A. DE GOUVEA, *Jornada de Arcebispo de Goa D. Frey*

tremore coram altare stant et sacerdotem intuentur, quando frangit et dividit Corpus Christi in delictorum propitiationem.

D. Aperite mihi portas iustitiæ. Benignus, cuius ostium apertum est penitentibus ; et peccatores ad se, ut accedant, vocat : Aperi nobis, Domine mi, iannam amorum tuorum, ut ingrediamur, dieque nocteque tibi laudem decantemus.

Chorus. Pone Domine custodiam ori meo. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.

Sacerdos quando sanctum altare ingreditur, manus suas pere protendit in cælum et consecrat Corpus et Sanguinem Christi. A sæculo et usque in sæculum.

D. Misericors propitius esto nobis et miserere nostri, et non despicias nos in tempore afflictionis, quoniam nocte ac die speramus et sperantes in te non confundentur.

Chorus. Dicat omnis populus Amen et amen : Ignem in ignito carbone Isaias osculatus est, et labia eius exusta non sunt, sed iniquitas eius remissa est. Ignem in ipso pane suscipiunt mortales et ipsorum corpora custodit et delicta eorum exurit.

℟. A sæculo usque in sæculum : Altare est ignis in igne, ignis involvit illud. Caveant sacerdotes a terrifico et formidabili igne, ne cadant in eum et comburantur in sæcula [12].

Aleixo de Menezes, Coimbre 1606, dans l'Appendix. Repris dans I. F. Raulin, *Historia Ecclesiae Malabaricae*, Rome 1745, p. 318-3[illegible], et dans P. Le Brun, *Explication littérale... de la Messe*, t. III, Paris 1843, p. 428.

12. Pendant que le prêtre élève le Corps et le Sang, le diacre et le chœur chantent en alternant :

Le diacre : Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel ; je suis le pain qui suis descendu d'en haut, dit Notre Sauveur, dans le Mystère, à ses disciples. Celui qui s'approche de moi dan-

Il faut d'abord remarquer que cette hymne, composée d'une série de *ʿoniaṯa*, imprime l'antiphone que nous étudions à présent en cursive : elle fait l'impression d'être une rubrique. Plus d'un a pu s'y tromper et s'est demandé alors quelle signification aurait pu avoir une telle rubrique à cet endroit ; il a pu supposer que, à cause d'une transcription malheureuse d'un copiste, elle serait venue échouer ici, alors que primitivement elle aurait dû se trouver avant l'épiclèse à laquelle elle fait clairement allusion. Questions et suppositions vaines, puisqu'il s'agit, non pas d'une rubrique, mais d'une des strophes de cette hymne de la fraction.

---

l'amour et me reçoit vivra en moi jusqu'à l'éternité et acquiert le royaume en héritage.

Le Chœur : Ses ministres qui font sa volonté, les chérubins, les séraphins et les archanges, se tiennent devant l'autel avec crainte et frayeur. Ils regardent le prêtre pendant qu'il rompt et divise le Corps du Christ pour la rémission des fautes.

Le diacre : Ouvrez devant moi les portes de la justice. Celui qui est bienveillant et dont la porte est ouverte aux repentants : il appelle les pêcheurs à lui, afin qu'ils s'approchent. Ouvre-nous, mon Seigneur, la porte de ton amour, afin que nous entrions et que nous chantions tes louanges de jour et de nuit.

Le Chœur : Place, Seigneur, une garde à ma bouche. Gloire au Père, au Fils et à l'Esprit Saint :

Quand le prêtre entre au saint autel, il élève avec pureté ses mains vers le ciel et consacre le Corps et le Sang du Christ. Depuis le siècle et jusqu'au siècle.

Le diacre : O miséricordieux, aie pitié de nous et épargne nous. Ne te détourne pas de nous au temps de l'épreuve, car nous espérons en toi le jour et la nuit, et ceux qui espèrent en toi ne seront pas confondus.

Le chœur : Que tout le peuple dise Amen et Amen. Isaïe baisa le feu dans un charbon incandescent et ses lèvres ne furent pas consumées, mais son iniquité fut effacée. Les mortels reçoivent, dans ce pain, le feu, et il conserve leurs corps et il consume leurs fautes.

Le diacre : Depuis le siècle et jusqu'au siècle. L'autel est le feu dans le feu. Le feu l'entoure. Que les prêtres prennent garde au feu effrayant et terrifiant, de peur qu'ils n'y tombent et ne soient brulés à jamais.

En outre, la présentation de cette hymne prête à d'autres confusions qu'il est bon d'écarter. Elle ne distingue pas le verset psalmodique de la *'onita* qu'il introduit, et elle accolle le « Gloria Patri » et le « A sæculo » aux derniers mots d'une *'onita*, alors que ces différentes parties de la petite doxologie l'introduisent, exactement comme le font les versets des psaumes.

Enfin, la proposition introductoire « A sæculo » est impossible après le « Dicat omnis populus Amen et amen », qui nécessairement introduit la dernière strophe de la composition.

Il aurait fallu présenter l'hymne de cette façon :

Ego sum panis vivus qui de cælo descendi (Joa.6,41). — — Ego sum panis qui ex superis...

Ministri eius qui faciunt voluntatem eius (ps.103,21). — Cherubim et Seraphim...

Aperite mihi portas iustitiæ (ps.117,19). — Benignus cuius ostium apertum est...

Pone Domine custodiam ori meo (ps.140,3). — Sacerdos quando sanctum altare ingreditur...

Gloria Patri et Filio et Spiritui Santo. — Misericors, propitius esto...

A sæculo usque in sæculum. — Altare est ignis in igne...

Dicat omnis populus Amen et amen. — Ignem in ignito carbone...

Une fois le texte bien établi, nous pouvons voir quel rôle y joue notre *'onita*. Des sept strophes de cette hymne de la fraction, deux n'ont aucun rapport avec l'Eucharistie : Benignus cuius ostium... » et « Misericors, propitius esto... » ; elles développent des sentiments de componction. Des autres, la première fait allusion à la communion, la deuxième à la fraction, la quatrième, qui est la nôtre, à l'épiclèse, la sixième à l'effet purificateur de la communion, tandis que la dernière est une monition à l'adresse du prêtre célébrant.

Maclean, qui a aidé Brightman dans l'édition de son précieux livre, donne à l'Hymne de la fraction seulement trois strophes :

Videte quia ego ipse sum (Deut. 32,39). — Ego sum panis qui de superis...

Gloria Patri... — Cherubim et Seraphim...

A sæculo... — Benignus cuius ostium...[13].

De même, les Missels malabares imprimés n'offrent plus que les trois premières strophes ; notre *ʿonita* venant en quatrième lieu, n'y figure donc plus.

Ce mélange de strophes d'objet différent ne doit pas nous étonner. Possédant un recueil de plusieurs centaines de *ʿoniaṯa*, peut-être de quelques milliers, disposées selon diverses strophes-modèles (semblables aux *hirmoi* de rite byzantin), le compositeur de cérémonies liturgiques de rite syro-oriental puise librement dans son trésor d'antiphones et, les disposant à sa volonté, compose à loisir de nouvelles hymnes.

Sujette à ce libre choix, notre *ʿoniṯa* eucharistique est entrée à faire partie d'une des hymnes qui forment la partie eucologique de la Dédicace d'une Eglise. Voici cette série de *ʿoniaṯa :*

In tono : Benignus cuius ostium apertum est.

Audite hoc, omnes gentes (ps.49,1) : Ignem in carbone osculatus est Isaias et non arserunt labia eius, atque iniquitas eius expiata est ; ignem in pane accipiunt mortales et conservat corpora eorum, debita autem eorum incenduntur[14].

Iustus et rectus (Deut.32,4). — Carbonem admovebat Seraph prophetæ ; corpus eius sanctificatum fuit et iniquitas eius expiata. Accedite, populi, et per mysteria vivifica mundate maculas corporum vestrorum et reatus animarum vestrarum.

---

13. Brightman, op. cit., p. 290.

14. *Ecoutez tous ceci, ô peuples* : Isaïe baisa le feu dans le charbon et ses lèvres ne brulèrent pas, et son iniquité fut effacée ; les mortels reçoivent le feu dans le pain : il conserve leurs corps mais brule leurs souillures.

Il est juste et droit : Le séraphin approchait du prophète la braise: son corps fut sanctifié et son iniquité effacée. Approchez-vous, ô peuples, et, par les mystères vivifiants, purifiez les souillures de vos corps et les fautes de vos âmes.

Benedicite Domino, omnes angeli eius (ps.103,20). — Cherubim et Seraphim et Archangeli cum timore et tremore stant coram altari, et intuentur ipsum sacerdotem qui frangit et distribuit Corpus Christi in expiationem delictorum.

Confitebimur tibi in sæculum (ps.79,13). — Genus humanitatis nostræ confiteatur tibi, Domine noster, eo quod tali dono ipsum dignum fecisti per tuam benignitatem, et cum cœtibus spiritualibus sanctificamus honorem tuum, atque sumimus Corpus tuum vivificans mortalitatem nostram.

Ut notam faceret potentiam tuam (ps.106,8). — Christus crucifixus, mortuus et sepultus est, ac resurrexit et suscitatus est rex magnus gloriæ, et ascendit in cælum ac regnavit super omnia, et venturus est ad iudicandum vivos et mortuos.

Innocens manibus et mundo corde (ps.24,4). — Instanti quo ingreditur sacerdos in sanctuarium, agmina spiritualia super eum stant, et intuentur ipsum sacerdotem qui frangit et distribuit Corpus Christi in expiationem debitorum.

Bénissez tous le Seigneur, vous, ses anges : Les chérubins, les séraphins et les archanges se tiennent avec crainte et frayeur devant l'autel et regardent le prêtre qui romp et divise le corps du Christ pour la rémission des péchés.

Nous te rendrons grâces jusqu'au siècle : Que notre genre humain te rende grâces, ô notre Seigneur, de ce que tu l'as rendu digne, dans ta bonté, d'un tel don. Avec les troupes célestes nous sanctifions ta gloire et nous recevons ton Corps qui vivifie notre mortalité.

Afin qu'il fasse éclater la puissance : Le Christ a été crucifié, est mort et a été enseveli ; il est ressuscité et se leva grand roi glorieux ; et il monta au ciel et régna sur toutes choses et il viendra juger les vivants et les morts.

Celui dont les mains sont innocentes et le cœur pur : Au moment où le prêtre entre dans le sanctuaire, les armées spirituelles se tiennent au-dessus de lui et regardent ce même prêtre qui romp et distribue le Corps du Christ, pour la rémission des péchés.

Pusilli cum maioribus (ps.114,21). — Fratres qui in Christo facti estis per baptismum et participes mysteriorum mortis et sepulturæ, fugite ab incredulitate et recedite ab ethnicis ut sitis participes et heredes regni.

Et non est dolus in corde eius (ps.32,2). — Sacerdos cum ingreditur coram altari sancto, manus suas pure intendit in cælum, et invitat Spiritum atque (hic) descendit de alto et sanctificat Corpus et Sanguinem Christi.

Videte igitur quia ego sum (Deut.32,39). — Ego sum panis qui descendit de alto, dixit Salvator noster in mysterio discipulis suis ; omnis qui cum amore accedit et sumit me, vivit in me et est heres regni.

Iustus et rectus (Deut.32,4). — Invocat sacerdos Spiritum secreto ; et (hic) descendit de alto ac facit voluntatem, et sanctificat Corpus et Sanguinem Christi ; et sumunt eum populi atque vivent per eum in æternum.

Memor esto Ecclesiæ tuæ quam possedisti ab initio (ps.74,2). — Ecclesiam tuam, Salvator noster, sancti-

---

Les enfants avec leurs aînés : Vous qui êtes devenus frères dans le Christ par le baptême, et participants aux mystères de (sa) mort et de (sa) sépulture, fuyez l'incrédulité ; éloignez-vous des païens, afin que vous deveniez participants au royaume et ses héritiers.

Et dans son cœur il n'y a point de fraude : Quand le prêtre entre au saint autel, il élève avec pureté ses mains vers le ciel et invite l'Esprit et (celui-ci) descend d'en haut et sanctifie le Corps et le Sang du Christ.

Voyez donc que c'est moi qui suis : Je suis le pain qui est descendu d'en haut, dit notre Sauveur, au mystère, à ses disciples. Celui qui s'approche avec amour et me reçoit vivra en moi et est héritier du royaume.

Il est juste et droit : Le prêtre invoque l'Esprit secrètement et (celui-ci) descend d'en haut et fait la volonté (du prêtre), et il sanctifie le Corps et le Sang du Christ ; et les peuples le reçoivent et ils vivront par lui jusqu'à l'éternité.

Souviens-toi de ton Eglise que tu as acquise aux jours anciens : Dans ta bonté, ô notre Sauveur, sanctifie ton Eglise ;

fica in tua clementia, et demitte gratiam tuam in templo quod separatum est honori tuo ; et dispone in medio eius altare tuum splendidum, super quod circumferatur Corpus tuum et Sanguis tuus, Domine.

Sanctum et terribile nomen eius (ps.111,9). — Deus, qui sanctificasti tabernaculum primum quod fecit Moyses, primogenitus prophetarum, sanctifica in clementia tua altare adoratorum tuorum, ut sit in expiationem omnibus qui confugiunt ad illud.

Dans cette série de douze *'oniata,* presque toutes ont quelque relation à l'église comme lieu sacré. Les deux dernières ont trait à l'autel, la septième au sacrement du baptême qui se confère dans l'église ; huit se réfèrent à l'Eucharistie ; avec celle qui occupe la sixième place, notre *'onita,* qui vient en huitième lieu, fait directement allusion à l'épiclèse récitée par le prêtre devant l'autel. Une seule, la cinquième, suit un autre thème : le Christ, ressuscité, monte au ciel et juge au dernier jour.

Remarquons encore qu'une même *'onita* peut être introduite par des versets psalmodiques différents, avec lesquels très souvent elle n'a qu'un lien très lâche ou même aucun rapport interne ; ainsi dans le dernier emploi de notre *'onita,* nous trouvons le ps.32,2 : *Et non est dolus in corde eius ;* dans l'hymne de la fraction, c'est le ps.140,3 : *Pone Domine custodiam ori meo,* tandis que là où elle sert d'antiphone des mystères, les textes des psaumes qui la précèdent, sont bien choisis.

Notre *'onita,* parlant du ministère du prêtre, ne pouvait pas manquer d'être chantée pendant le rite de l'ordination sacerdotale. De fait, après une prière de

---

envoie ta grâce sur le temple qui a été dédié à ta gloire. Dispose, en son milieu, ton autel magnifique au-dessus duquel ton Corps et ton Sang, Seigneur, sont portés en procession.

Son nom est saint et redoutable : O Dieu qui as sanctifié le premier tabernacle que fit Moïse, premier-né des prophètes, sanctifie, dans ta miséricorde, l'autel de ceux qui t'adorent, afin qu'il soit pour la propitiation à tous ceux qui ont recours à lui.

Pontificale juxta ritum Ecclesiæ Syrorum Orientalium, Rome, 1937, p. 218.

l'évêque pour lui-même et le chant d'un psaume en forme de canon, elle y apparaît accompagnant le geste de l'évêque qui jette l'encens dans le brasier. Une seconde *ʿonita* l'accompagne, comme dans le chant de l'antiphone des mystères. Les versets psalmodiques sont aussi ceux que nous avons rencontrés dans ce premier emploi de notre *ʿonita*.

> *Innocens manibus et mundo corde* (ps.24,4). — *Et quia Dominus sustentat manus eius* (ps.37,24), *quia sine macula sunt opera eius.*
>
> Sacerdos, cum ingreditur... *Repete.*
>
> *Gloria Patri...* — Invocat sacerdos Spiritum secreto, et (hic) descendit de alto ac facit voluntatem eius, et sanctificat Corpus et Sanguinem Christi ; et sumunt eum populi atque per eum vivunt in æternum [15].

Les *ʿoniata* formant le fond quantitativement le plus important de la liturgie syro-orientale, il serait étonnant que notre *ʿonita* n'eut pas été employée en dehors des cinq cas analysés ci-dessus. Et en effet, on nous signale sa présence dans l'Office divin [16] deux fois : au Nocturne des samedis de la sixième et de la septième semaine de la période des Apôtres ; elle y figure comme *ʿonita dᵉlilya,* antiphone de l'Heure de Nuit, et dans l'édition, peut-être abrégée, de P. Bedjan, chaque fois ensemble avec deux autres *ʿoniata.*

Les deux fois, l'air est celui que nous connaissons déjà : Benignus cuius apertum est. Et voici les *ʿoniata* du sixième samedi :

> *Qui statis in domo Domini, in noctibus* (ps.133,1). — *Pusilli cum maioribus* (ps.114,21). — Fratres, qui in Christo, facti estis per baptismum et participes mysterio mortis ac sepulturæ, fugite ab incredulitate et recedite ab ethnicis, ut sitis participes et heredes regni. *Repete.*

---

15. *Pontificale juxta ritum Ecclesiæ Syrorum Orientalium,* Rome 1938, p. 32. Ce livre n'est pas dans le commerce.

16. C'est encore au R. P. Emm. Delly, prêtre chaldéen, que nous devons ces renseignements et nous tenons à le remercier vivement de sa précieuse collaboration.

Qui puri sunt manibus et mundi corde (ps.24,4). — Sacerdos, cum ingreditur...

Videte ergo quia ego sum (Deut.32,39). — Ego sum panis qui descendit de alto... (comme plus haut) [17].

Au septième samedi : *Audite hæc, omnes gentes* (ps.49, 1). — *Qui puri sunt manibus et mundi corde* (ps.24,4). — Sacerdos, cum ingreditur...

Ostendisti in gentibus fortitudinem tuam (ps.77,15). — In similitudinem linguarum ignis manifestatur donum Spiritus quod acceperunt discipuli ; et spinæ impietatis ac vepres peccati extinctæ sunt verbis eorum, et mundaverunt orbem terrarum.

Sacrificate ei sacrificia laudis (ps.4,6 ?). — Christus, Salvator noster, sacrificium reconciliationis, qui misit donum suum et edocuit apostolos suos, da nobis in tua clementia ut placeamus maiestati tuæ et perficiamus cum diligentia voluntatis nostræ dominationem tuam [18].

On remarquera que deux fois fut choisi comme verset introductoire celui qui parle de l'innocent aux mains pures. La *'onita* reprend cette image quand elle dit que le prêtre, qui est devant l'autel pour invoquer la descente du Saint-Esprit, élève vers le ciel ses mains pures. Il se pourrait donc que ce verset soit le verset primitivement destiné à accompagner notre *'onita*. Le fait se retrouve là où notre *'onita* sert d'antiphone des mystères et, dans cette circonstance, son choix se comprend mieux que dans l'Office de Nuit. N'y a-t-il pas dès lors un indice que notre *'onita* fut composée pour le septième dimanche de la période des Apôtres ? Comme ordonnateur du *Houdra*, on admet généralement la candidature du patriarche Išo'yahb III (647-657) : il y aurait là un *terminus ante quem* pour la composition de notre *'onita* eucharistique.

Rome, 11 novembre 1956. Alphonse RAES, s. j.

---

17. *Breviarium...*, éd. Bedjan, t. III, p. 151.
18. *Ibidem*, p. 168.

LES DIMANCHES DE LA DÉDICACE DANS LES ÉGLISES SYRIENNES

Les Syriens orientaux et occidentaux connaissent plusieurs dimanches de la Dédicace, qui commencent ou terminent l'année liturgique [1]. Chez les Syriens occidentaux, l'année liturgique commence au début de novembre par deux ou trois dimanches de la Dédicace, suivis par les dimanches de l'Annonciation qui constituent un véritable avent. Chez les Syriens orientaux, l'année liturgique commence en décembre par les dimanches de l'Annonciation, et les dimanches de la Dédicace sont rejetés à la fin de l'année liturgique. Mais les deux branches de l'Eglise syrienne témoignent d'une tradition commune : à une date à peu près identique, au cours du mois de novembre, on célèbre, durant plusieurs dimanches successifs, une fête de dédicace d'église. Le fait n'aurait rien de surprenant s'il s'agissait d'une église déterminée, car on rencontre dans tous les calendriers des anniversaires de dédicaces. Mais précisément ici personne ne sait de quelle église il s'agit. Les conjectures n'ont pas manqué. On les trouvera dans un article de M. Matthew Black [2] : il s'agirait de la dédicace de l'église d'Edesse (A. Baumstark, A. King) ou de celle de Ctésiphon-Séleucie (A. J. Mac Lean). M. Black lui-même se demande s'il ne s'agirait pas de la dédicace de l'*Anastasis* de Jérusalem, transposée du

---

1. Sur l'année liturgique chez les Syriens, voir A. A. King, *The Rites of Eastern Christendom*, Rome 1947-1948, t. I, p. 112-119 et t. II, p. 311-317.

2. *The Festival of Encaenia in the Ancient Church with special reference to Palestine and Syria*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 5 (1954), p. 78-85.

14 septembre au mois de novembre. Mais il se rend compte du caractère fragile de telles conjectures. S'il s'agit d'une église bien déterminée, comment le souvenir s'en est-il complètement perdu dans tous les calendriers ? Et s'il s'agit du transfert d'une dédicace qui se célébrait le 14 septembre, comment justifier le choix du mois de novembre ? Nous sommes en plein dans l'arbitraire, et de telles conjectures n'expliquent rien du tout.

M. Black s'est rendu compte de la fragilité de ces explications, et il cherche la solution dans une autre direction : n'y aurait-il pas une relation entre cette fête syrienne et la Dédicace juive du Temple, qui se célébrait, depuis l'époque des Macchabées, le 25 Kisleu ?

Cette suggestion est intéressante ; mais je m'étonne que M. Black n'ait pas poursuivi plus loin son enquête et qu'il s'arrête court après avoir été si près de la solution. Il avait en effet sous la main tous les éléments de la solution. Car M. Black connaît aussi bien que moi le vieux lectionnaire arménien, qui représente la liturgie de Jérusalem au ve siècle, puisqu'il l'a cité à propos de la dédicace de l'*Anastasis*. Malheureureusement il n'a pas remarqué une courte notice qui se trouve vers la fin, entre la fête de saint André (30 novembre) et celle de David (25 décembre). On lit : « Dédicace de tous les autels qui sont érigés » [3].

La date est suggestive, car la dédicace du Temple, qui se célèbre le 25 Kisleu d'après le calendrier lunaire, tombe précisément dans cette période. Ainsi, au début du ve siècle, les chrétiens de Jérusalem célébraient la dédicace de tous les autels chrétiens — et non celle d'une église particulière — à l'époque où les juifs fêtaient la dédicace du Temple. Ce ne peut être une simple coïncidence.

Mais le doute n'est plus permis quand on lit le texte des leçons choisies pour cette occasion. Il y a tout d'abord *Hebr.* 13,10-13 : « Nous avons un autel dont ne peuvent manger ceux qui pratiquent le culte dans la tente ; car, des animaux dont le sang est offert pour les péchés par le

3. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 526.

pontife dans le sanctuaire, les corps sont brûlés hors de l'enceinte. C'est pourquoi Jésus, lui aussi, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte. Sortons donc pour aller à lui, hors de l'enceinte, en portant son opprobre ».

Le début est caractéristique : les chrétiens ont un autel auquel ne peuvent participer ceux qui pratiquent le culte du Temple. Il y a là une note polémique. Les sacrifices de l'Ancienne Alliance ont été remplacés par l'unique sacrifie du Christ. Mais la lecture évangélique est plus caractéristique encore. Elle est tirée de *Matthieu* 23,13-22 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez le royaume des cieux devant les hommes : vous n'y entrez pas vous-mêmes et vous n'y laissez pas pénétrer ceux qui veulent y entrer. Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que, sous prétexte de vos longues prières, vous dévorez les maisons des veuves ; c'est pour cela que vous subirez un jugement plus rigoureux. Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte ; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois pire que vous. Malheur à vous, guides aveugles, qui dites : Quand on jure par le Temple, cela ne compte pas ; mais quand on jure par l'or du Temple, on est tenu. Fous et aveugles, qu'y a-t-il donc de plus grand, l'or ou le Temple qui sanctifie l'or ? Et vous dites : Quand on jure par l'autel, cela ne compte pas ; mais quand on jure par l'offrande qui est sur l'autel, on est tenu. Aveugles, qu'y a-t-il de plus grand, l'offrande ou l'autel qui sanctifie l'offrande ? Celui donc qui jure par l'autel, en même temps que par lui, jure par tout ce qu'il porte. Celui qui jure par le Temple, en même temps que par lui, jure par celui qui l'habite, et celui qui jure par le ciel, jure par le trône de Dieu et par celui qui y est assis ».

Il n'y a pas besoin de longs commentaires pour montrer que nous sommes ici en pleine polémique anti-juive. On ne voit pas comment on aurait pu choisir ce passage évangélique pour la dédicace d'une église chrétienne quelconque, s'il n'y avait une raison toute spéciale. Cette raison spéciale nous est fournie par le lieu et la date.

Nous sommes à Jérusalem, où subsistent les ruines du Temple, à l'époque de l'année où les juifs célèbrent la dédicace du Temple. Sans doute des chrétiens sont-ils tentés de s'associer à cette fête. La leçon évangélique leur rappelle que les pharisiens ont profané eux-mêmes le Temple. Il n'est pas permis de s'associer à ces « hypocrites ». Pour les en détourner, on leur propose de célébrer la dédicace de tous les autels qui sont érigés chez les chrétiens. Il ne peut y avoir de doute sur le sens de cette célébration à Jérusalem. Il ne s'agit pas de continuer la fête juive, mais de lui opposer une fête chrétienne.

On sait l'influence que Jérusalem a exercée sur les liturgies orientales et même occidentales. Il n'est pas étonnant que cette solennité ait passé très tôt dans les Eglises syriennes. Mais en quittant Jérusalem, elle a perdu nécessairement — et heureusement — son sens primitif qui était nettement polémique. Ainsi s'explique que la date en ait été anticipée. Le 25 Kisleu du calendrier juif ne représente pas une date fixe du calendrier romain. On peut dire cependant qu'elle tombait la plupart du temps vers la mi-décembre. Dans les Eglises syriennes, les dimanches de la Dédicace se célèbrent en novembre. Quelle est la raison de ce déplacement ?

Il faut tenir compte ici du développement de l'avent syrien, qui a été probablement progressif. La liturgie byzantine ne connaît qu'un dimanche avant Noël, celui des Ancêtres, où on lit la généalogie de Notre-Seigneur d'après Matthieu. C'est également la lecture qu'on retrouve dans les rites syriens au dernier dimanche avant Noël. Chez les Syriens orientaux, on lit aux trois dimanches précédents le chapitre premier de Luc, divisé en trois parties, l'annonciation à Zacharie, l'annonciation à la Sainte Vierge (avec la Visitation), la naissance de Jean-Baptiste. Cela fait quatre dimanches de l'Annonciation. Chez les Syriens occidentaux, le nombre de ces dimanches est porté à six : on fait une lecture spéciale de la Visitation, et on ajoute la révélation faite à saint Joseph (*Matth.* 1,18). Ainsi les six dimanches de l'Annonciation et les deux dimanches de la Dédicace occupent les deux mois de novembre et décembre, et on peut commencer l'année liturgique au premier

dimanche de novembre. Il est difficile de dire quand s'est faite cette organisation. Elle est en liaison avec la fête de Noël. On sait que celle-ci n'a commencé en Orient qu'à la fin du IVe siècle et qu'à Jérusalem même elle n'était pas encore reçue au Ve, car le calendrier arménien ne la connaît pas encore. Le développement de la période de préparation a été plus tardif, puisque la liturgie byzantine, dont les attaches avec Antioche sont certaines, ne connaît qu'un seul dimanche avant Noël. D'autre part, les quatre dimanches de l'Annonciation étaient déjà connus au temps du patriarche nestorien Isho-yab III, au VIIe siècle [4]. On peut conjecturer que l'avent syrien s'est développé entre 450 et 600. A mesure que se développaient les dimanches avant Noël, la fête de la Dédicace devait reculer progressivement. Il n'y avait à cela aucun inconvénient, puisque, en dehors de Jérusalem, cette solennité avait perdu son sens primitif et n'avait plus aucune attache avec la solennité juive. Dégagée de tout contexte polémique, la solennité de la Dédicace a pu se développer dans un tout autre sens. L'église matérielle est le symbole de l'Eglise réalité spirituelle. C'est ce symbolisme qui est désormais mis en lumière dans les lectures et les chants, comme l'a montré Monseigneur Khouri-Sarkis [5]. Mais cette idée n'a pas germé spontanément et ce n'est pas pour des raisons d'ordre mystique qu'on a institué cette fête. Elle est née des besoins concrets de la communauté de Jérusalem, à une époque où les chrétiens étaient tentés de s'associer à la fête juive de la Dédicace. On a éprouvé le besoin d'opposer à la fête du Temple celle des autels chrétiens. Ainsi s'explique le caractère vague de la fête, qui ne se rattache à aucune dédicace d'église chrétienne particulière. Il ne faut donc pas accuser les rédacteurs de calendriers d'avoir eu la mémoire trop courte, et moins encore essayer de suppléer à leur défaut de mémoire en proposant un nom.

---

4. Voir *Expositio officiorum ecclesiæ Gregorio Arbelensi vulgo adscripta*, ed. R. H. Connolly, Rome 1913 (*Corpus scriptorum christianorum orientalium* t. 91), p. 23.

5. *La fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne*, dans *Irénikon*, t. 28 (1955), p. 186-193.

Il n'y a jamais eu de nom à oublier. Mais ce qui s'est perdu, c'est le sens primitif de la fête, parce qu'en quittant Jérusalem, où subsistaient les ruines du Temple, elle se détachait du contexte historique qui lui avait donné naissance, pour ne garder que ses éléments positifs.

La suggestion de M. Black est donc parfaitement juste. Il suffisait, pour en faire la preuve, de compléter sa documentation. Cette note n'a pas d'autre prétention ni d'autre mérite.

B. BOTTE, O.S.B.

LE PÈRE DOM JULIEN PUYADE O.S.B.

On était au quatrième mois de la guerre 1914-1918. Au début de Novembre, les quelques moines bénédictins français restés encore au prieuré Saint-Benoît de Jérusalem célébrèrent un service funèbre dans le rite latin, entourés de leurs élèves du Séminaire Syrien du Mont des Oliviers. A la même date, au Mont Liban, le Séminaire Patriarcal Syrien de Charfet en fit autant dans le rite syrien, en présence de S. B. Mgr Ephrem Rahmanī, Patriarche, qui avait tenu à présider cette cérémonie. Ces deux services funèbres étaient célébrés pour le Père Dom Julien Puyade, soldat au 18e R. I., dont on venait d'apprendre la mort glorieuse sur le champ de bataille, survenue dans la soirée du 12 octobre 1914, dans le secteur de Craonne, sur le front français.

Mais qui donc était ce Père D. J. Puyade ? Un tout jeune moine bénédictin qui professait les cours de Liturgie et d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire Syrien du Mont des Oliviers, au moment où la guerre vint l'arracher à son enseignement. Il était l'âme de la maison et le grand espoir de son avenir. Tous aimaient en lui le saint religieux à la vie intérieure profonde et le jeune savant qui s'était déjà fait un nom dans le milieu des Orientalistes. Et voicī que sa disparition tragique jetait soudainement dans la consternation et le deuīl le plus cruel les deux familles bénédictine et syrienne.

Nous possédons du regretté Dom Puyade des travaux liturgiques très intéressants et notamment une étude sur le Bréviaire Syrien. *L'Orient Syrien* se propose de la publier et j'aī accepté de faire précéder les premières pages qui paraissent dans le présent numéro d'une courte notice

biographique sur l'auteur. Que les lecteurs veuillent bien excuser ces lignes trop succintes et incomplètes. Assurément sa mémoire méritait mieux.

Dom J. Puyade naquit en 1882, à Béhasque, petite paroisse du diocèse de Bayonne, dans une famille basquaise très chrétienne. Il a dix ans quand il est admis à l'alumnat de l'abbaye de Belloc dont les enfants faisaient alors leurs études classiques au Petit Séminaire de Laressore. Elève modèle, sa vivacité d'intelligence et sa grande application le portent aux premières places et les deux baccalauréats qu'il obtient à moins de seize ans viennent couronner ses succès scolaires.

On est en 1899. Le jeune Frère Julien rejoint l'abbaye pour y revêtir l'habit monastique. Le voici entré au noviciat et émettant, douze mois plus tard, ses premiers vœux de religion. Maintenant il accomplit sa seconde année de philosophie, puis une année de service militaire, et nous le trouvons étudiant en théologie, exilé en Espagne avec le groupe de ses confrères que la persécution légale a expulsés du sol de la mère-patrie. C'est là que Dieu l'attendait pour l'appeler à la Mission bénédictine de Palestine dont il rêvait lui-même et où devait se fixer désormais le champ de ses activités.

Il arriva à Jérusalem en 1905, avide de science biblique, impatient de travailler au service du Séminaire Syrien récemment ouvert au Mont des Oliviers ; mais il lui fallait préalablement achever ses études théologiques. Dans le couvent des Pères Dominicains de Saint-Etienne fonctionnait alors, annexée à l'Ecole Biblique, une Faculté de Théologie où enseignaient des maîtres réputés. Dom Puyade en suit régulièrement les classes, en même temps qu'à l'Ecole Biblique, les cours d'exégèse du célèbre Père Lagrange, ceux d'archéologie, de géographie bibliques et de langues sémitiques — hébreu, arabe, assyrien, syriaque — qui étaient donnés par des spécialistes éminents. Dans ces diverses disciplines, D. Puyade se révèle travailleur acharné et brillant élève ; il donne toute la mesure de son talent, et ses progrès rapides, de 1905 à 1908, étonnent maîtres et condisciples. Il vient, dans l'intervalle, de recevoir le sacerdoce.

En 1908, nous sommes envoyés, D. Puyade et moi, au Séminaire patriarcal de Charfet, en vue de nous perfectionner dans la connaissance de l'arabe et du syriaque, ainsi que des mélodies liturgiques du rite syrien. Là nous trouvons et revisons ensemble le texte des quelque 900 pièces transcrites pour la première fois une quinzaine d'années plus tôt par notre très érudit confrère Dom J. Jeannin : travail qui, dans la suite, devait aboutir à l'impression du recueil des dites mélodies, en 1927.

La mort ne permit pas à D. Puyade, non seulement de diriger cette publication, mais même de composer, comme il s'en était chargé, le volume à part de son Introduction liturgique. Il avait eu toutefois le temps de préparer à cette fin quelques matériaux : notes rapides mais précieuses que j'ai utilisées pour rédiger la courte introduction placée en tête du volume des *Mélodies liturgiques Syriennes,* sorti de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth. Il faut noter, par ailleurs, qu'apparaît très importante la contribution, au point de vue liturgique, historique et linguistique, fournie par D. Puyade au volume d'Introduction musicale de D. Jeannin, en particulier au Chapitre V, « Rythme littéraire », et au Chapitre VI, « L'Octoéchos au point de vue historique ».

C'est qu'en effet, après son retour de Charfet à Jérusalem, en juillet 1909, il avait prodigieusement développé ses connaissances sur l'histoire des Eglises et des Liturgies Orientales. Retiré dans le silence de sa cellule, il passait de très longues heures à étudier avec une ardeur infatigable ces matières qui le passionnaient. Toutefois, le meilleur de son effort et de son temps, il le consacrait aux recherches dans le domaine syriaque : rien d'étonnant à cela, se trouvant chargé du cours de Liturgie au Grand Séminaire du Mont des Oliviers.

Son enseignement était lumineux, toutours remarquable par la clarté des idées, la limpide aisance de l'exposition et l'orthodoxie de la doctrine. Il ne s'attardait pas dans la pure érudition devant ses élèves. Son ambition allait plus loin et visait plus haut ; il entendait avant tout faire vivre leurs âmes de la riche doctrine surnaturelle dont lui-même était le premier à nourrir sa propre vie

intérieure, conformément au vœu de Saint Pie X que la Liturgie doit être la « source première et indispensable du véritable esprit chrétien ».

Il veillait avec grand soin à doter la bibliothèque conventuelle d'un fonds syriaque sérieux ; il était sans doute modeste, mais formé de volumes choisis et de valeur.

Du reste, on le voyait, même et surtout pendant les grandes vacances, consulter à longueur de journée livres et revues dans les grandes bibliothèques de Jérusalem. La documentation ainsi recueillie non seulement servait à enrichir ses cours, mais elle lui permettait en même temps de faire paraître des articles très appréciés dans plusieurs revues, notamment la *Revue de l'Orient Chrétien*, l'*Oriens Christianus*, *Les Questions Liturgiques*, la *Mission Syrienne des Bénédictins en Orient*.

Nous sommes en mai 1914. D. Puyade vient d'arriver à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth pour organiser le travail d'impression des Mélodies Liturgiques Syriennes recueillies par Dom J. Jeannin. Voici ce que m'écrivit à son sujet le Père Louis Ronzevalle S. J., le 20 décembre 1914, sitôt qu'il eut confirmation de la mort de D. Puyade : « Il a apparu chez nous comme un saint, un vrai Bénédictin savant, travailleur acharné et modeste. Etant moi-même professeur d'arabe et de syriaque à la Faculté Orientale de l'Université, je fus chargé de l'examiner sur ces deux langues, parce que du premier coup, il avait constaté que l'impression du recueil des mélodies lui laisserait beaucoup de loisirs ; et pour les occuper utilement, il avait résolu de préparer son examen de Licence en langues et sciences orientales dans notre Faculté.

« Je commençai par l'arabe, sachant qu'il était déjà fort en syriaque, et je m'aperçus, dès la première interrogation, qu'il était calé et que je pouvais pousser. De la prose on passa à la poésie, au hasard du livre ; rien ne l'arrêtait. Je jugeais inutile de l'examiner sur le syriaque, en lui disant que les rôles pourraient parfaitement être renversés.

« A dater de ce jour, la vie du bon père fut vraiment la vie du Bénédictin très pieux et laborieux.

« Mais voici que la guerre est déclarée. Les circonstances firent que, le 3 août, l'ordre de mobilisation nous atteignit l'un et l'autre à Zahlé. Vous dire le transport de joie que cet appel lui causa est impossible. Lui, si réservé, éclatait en paroles brûlantes : « Ah ! c'est très bien ; comme je suis heureux ! Je vais pouvoir faire beaucoup de bien aux soldats ». Le lendemain 4, nous descendions ensemble à Beyrouth ; puis ce fut l'adieu. Il devait être suprême. Hélas ! qui l'aurait cru ? ».

Désormais, en effet, tout va se précipiter. D. Puyade débarque en France, est équipé et versé dans le 18e Régiment d'Infanterie, dirigé sur le front de l'Aisne et, le 12 octobre, tué au cours d'un violent engagement.

Mais ici il vaut mieux laisser parler son camarade de guerre Franciscain, le Frère Gonzague de Bellaing, sergent porte-drapeau du régiment. Il m'écrivit à la date du 1er novembre 1914 : « Eh ! oui, le cher Père Puyade est tombé en brave au champ d'honneur, à l'attaque des tranchées ennemies. Son pauvre corps a été ramené, affreusement mutilé, jusqu'à un petit cimetière improvisé... Je suis inconsolable de la perte de ce cher camarade qui fut pour moi, non seulement le meilleur des frères d'armes, mais encore un modèle parfait des vertus religieuses...

« La veille de sa mort, j'eus le bonheur de le voir monter à l'autel avec la plus grande piété. Il avait eu aussi la joie, le matin même, d'absoudre et de communier plusieurs de ses camarades qui devaient tomber à ses côtés.

« Que de fois je l'ai vu se recueillir et élever son âme vers Dieu dans la tranchée et aux heures de repos surtout. Un jour que nous parlions du danger qui nous menaçait, il me dit très simplement : « Oh ! moi, je regretterais les œuvres que j'ai commencées, mais pour moi personnellement, abstraction faite de la peine de mes parents et de mes frères en religion, je ne crains pas la mort... ».

« Je ne l'ai guère connu qu'un mois, mais je puis vous dire que je l'aimais et l'estimais comme un saint... Si j'ai prié pour lui, j'ose déclarer en toute simplicité que je l'ai prié, que je le prierai également et que je compte sur sa bienfaisante protection.

« Que le Seigneur atténue votre douleur, celle de la

famille de notre cher disparu et aussi de tous ses frères en saint Benoît. Ils peuvent être fiers de compter un héros et un saint de plus, dont le souvenir restera doux et vivace au fond du cœur des privilégiés qui eurent le bonheur de le rencontrer, et de vivre, ne fût-ce que quelques jours, à ses côtés ».

Il y a eu quarante-deux ans, le 12 octobre dernier, qu'une mort héroïque et prématurée vint couronner les si nombreux et nobles mérites du très regretté Père Dom Julien Puyade. Il avait moins de trente-deux ans. Il a droit à ce qu'on affirme de lui avec le livre de la Sagesse :

Consummatus in brevi, explevit tempora multa.

Dom Anselme CHIBAS-LASSALLE, O. S. B.

COMPOSITION INTERNE DE L'OFFICE DIVIN SYRIEN*

Le nom de « psalmodia divina » que l'office divin en général a porté dès la plus haute antiquité nous renseignera sur l'élément premier et fondamental de cet office : le chant des psaumes. Il convient en effet de ne pas perdre de mémoire l'origine juive de l'Office divin. Or, dans la liturgie judaïque, le fonds principal était les psaumes,

---

* Nous avons longuement hésité avant d'envoyer le présent chapitre de Dom Julien Puyade aux imprimeurs. Il ne présente en effet presque rien d'original, surtout en sa première partie. Beaucoup, parmi les lecteurs de l'*Orient Syrien*, connaissent déjà la question ; et puis, les données sur la psalmodie se trouvent en grande partie dans les articles de Mgr L. Petit et de Dom H. Leclecq, dans le Dictionnaire d'Achéologie chrétienne et de Liturgie.

Mais nous avons pensé aussi à ceux de nos lecteurs — et leur nombre est assez considérable, — pour qui les origines de la psalmodie et de l'hymnodie restaient entourées d'une brume épaisse qu'il leur était difficile de dissiper ; pour qui aussi le recours aux grands volumes du Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie présentait des difficultés. Tous n'ont pas ces grands volumes dans leur bibliothèque. Tous ne peuvent même pas les consulter, l'eussent-ils désiré, soit parce qu'ils habitent la campagne, soit parce qu'ils n'ont pas accès aux bibliothèques qui les possèdent. Ces considérations nous ont décidé à éditer le chapitre. Nous nous en excusons auprès des lecteurs érudits.

Les « bis repetita placent », dit-on. Ici, c'est plus qu'un plaisir, c'est une utilité. Ce chapitre de Dom Puyade constitue une base nécessaire pour la compréhension des chapitres qui suivront.

Par ailleurs, comme le manuscrit de Dom Puyade était rédigé en vue des cours qu'il donnait au séminaire de Charfet, son auteur n'avait pas cru utile d'y indiquer ses références. Le

chantés ou récités. C'est donc par le chant des psaumes qu'il convient de commencer cette analyse.

1° *CHANT DES PSAUMES, ou PSALMODIE.*

« Quand les fidèles font les vigiles à l'église, dit saint Jean Chrysostome, David est au commencement, au milieu et à la fin. Si, à l'aurore, on veut chanter des hymnes, c'est encore David qui débute, continue et termine. Dans les cortèges funèbres et les funérailles, David est le premier et le dernier » (Homélie VI, de Pœnitentia).

Saint Pacôme, saint Epiphane nous apprennent que les moines et les nonnes devaient savoir le psautier de mémoire.

Comment se récitaient les psaumes ? Aujourd'hui, dans tous les rites, les psaumes se chantent ou se récitent en deux chœurs. A quand remonte cette institution ? D'après beaucoup d'auteurs, ce serait au IVe siècle. Les premiers chrétiens durent l'emprunter aux juifs. Les chœurs existaient aussi chez les païens, dans les tragédies. Voici ce qu'écrivait Philon, au Ier siècle, des thérapeutes : « Le souper étant fini, ils célèbrent la veille, qu'ils nomment sacrée, c'est-à-dire que, se levant tous, ils se rangent au milieu de la salle où ils ont soupé et se divisent en deux chœurs, l'un des hommes et l'autre des femmes. Chaque chœur choisit pour chef et pour conducteur celui qui est le plus vénérable et le plus habile... Et après que chaque chœur s'est comme rassasié du plaisir de chanter l'un après l'autre, ils se joignent alors les uns aux autres et ne forment plus qu'un seul chœur » [1].

Au reste, beaucoup de psaumes, d'après les exégètes modernes les plus éminents (Muller, 1896, Zenner, Con-

---

R. P. Alphonse Raes, S. J., professeur à l'Institut Pontifical Oriental, a accepté, avec sa bonne grâce habituelle, de combler cette lacune et de mettre à jour, quand il en était besoin, le manuscrit. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude pour sa bienveillante et toujours précieuse collaboration.
La Rédaction.

1. Philon : *De Vita contemplativa*, texte rapporté par Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccles.* II, 17 ; Migne, P. G., 20, 173-184.

damin), sont des psaumes choraux, divisés en strophes et antistrophes, chantées tour à tour par des chœurs. D'autres psaumes, tel le psaume 135, sont des psaumes à refrain ; ce qui suppose encore deux chœurs.

Les premiers chrétiens n'avaient donc aucun effort à faire pour adopter cette coutume du chant à deux chœurs. Aussi nous trouvons cet usage mentionné dans la lettre de Pline : « Ils affirment que toute leur faute ou toute leur erreur s'était bornée à se réunir habituellement à des jours fixes, avant le lever du soleil, pour *chanter alternativement* une hymne au Christ comme à un Dieu » [2]. Hymne, on le conçoit aisément, ne veut pas dire ici ce que nous entendons généralement par ce vocable. Cela peut être aussi bien un psaume qu'une hymne dans le sens moderne du mot.

Dès le IIe siècle, l'Eglise d'Edesse avait certainement la coutume du chant alternatif. Saint Ephrem († 373) nous assure en effet que Bardesane (154-222) avait composé 150 cantiques que son fils Harmonius mit en musique et qui eurent un très grand succès.

Il créa les hymnes et y associa les airs musicaux.
Il composa des cantiques et y introduisit des mètres.
En mesure et en poids il divisa les mots.
Il offrit aux gens sains le poison amer dissimulé par la douceur.
Les malades n'eurent point le choix d'un remède salutaire.
Il voulut imiter David et se parer de sa beauté.
Ambitionnant les mêmes éloges, il composa comme lui
Cent cinquante cantiques (ou psaumes) [3].

Et encore, peut-on dire, d'après le fragment de Muratori et un fragment d'Origène, que Bardesane n'était pas un novateur. Avant lui les gnostiques valentiniens (commencement du IIe siècle) chantaient les odes basilides.

Or, ces hymnes, bâties d'après la forme grecque antique (comme on peut le voir par les hymnes de saint Ephrem qui a suivi l'exemple et le mètre de Bardesane), supposent le chant alternatif avec un refrain « 'ûnîṯo ».

Mais il reste à expliquer alors la prétendue *réforme*

---

2. Pline, *Epist. X*, 97.

3. S. Ephraemi *Opera syriace et latine*, Rome, t. II, p. 554.

liturgique du IVe siècle, ou cette psalmodïe antiphonique dont plusieurs auteurs parlent.

Voici ce que dit Socrate († c. 450) à propos de saint Ignace : « Je dois consigner ici l'orïgine des chants antiphoniques (τοὺς ἀντιφώνους ὕμνους) dans les mœurs liturgiques. Ignace, troisième évêque d'Antioche, ayant eu un jour la vision des chœurs angéliques chantant, en l'honneur de la Saïnte Trinité, des hymnes antiphoniques, introduisit dans l'Eglise une tradition analogue à celle qui lui avait été révélée »[4]. Cette affirmation de Socrate est évidemment une légende.

Théodoret († 460) est plus près de la vérité quand il dit de Flavien et de Diodore († c. 394) : « Ces deux hommes admïrables, avant même d'avoir été initiés au sacerdoce, et n'étant encore qu'au rang des laïques (vers 350), s'appliquèrent à promouvoir autour d'eux la dévotion populaïre aux prières de nuit, comme à celles du jour. Ils inaugurèrent la distribution des chœurs des psaltes en deux groupes auxquels ils apprirent à chanter alternativement les psaumes de Davïd »[5]. Mais, était-ce là une innovation ? Parlant du même fait, Sozomène († milieu du ve siècle) ajoute « ὡς ἔθος = comme d'habitude »[6], ce qui semble indiquer que l'usage du chant alternatif existait déjà.

Les auteurs syrïens essaient de concilier les deux attributions à Ignace d'Antioche et à Flavien. Ainsi, Bar Hebræus (*Chron. Eccles.* II, p. 311), dit de Simon Bar B'abaï, premier catholicos de Séleucie: « Il institua l'usage de chanter en deux chœurs dans les églïses orientales, comme l'avait fait en Occïdent Ignace le Photophore, disciple de saint Jean ».

Salomon de Bosra (début du XIIIe siècle) dit, dans son *Livre de l'Abeille*, à propos de saint Ignace et du chant alterné : « Cet usage ayant périclité, Dïodore étant venu en Perse avec son père, vit le service exécuté en deux chœurs et, à son retour à Antioche, il établit la psalmodie

---

4. SOCRATE, *Hist. Eccles.* l. VI, c. 8, Migne, P. G. t. 67, col. 688 sqq.

5. THEODORET, *Hist. Eccles.*, l. II, c. 19, P. G., t. 82, col. 1060.

6. SOZOMENE, *Hist. Eccles.*, l. III, c. 20, P. G., t. 67, col. 1100

antiphonique ». (Voir le texte syriaque dans Assemani III à 309-321, analyse de l'ouvrage, et plus partïculièrement à la page 321).

Mais voici un texte plus ancien que tous ceux qui viennent d'être cités et qui explique mieux le fait. C'est un texte de Théodore de Mopsueste († 428) cité par Nicétas Choniatès : « En ce temps-là vivaient à Antioche deux hommes célèbres par leur science et leur vertu : Flavien et Diodore, dont l'un devint évêque d'Antioche, et l'autre, celui de Tarse. Et, comme l'écrit Théodore de Mopsueste, ce furent eux qui traduisirent du syriaque en grec cette « psalmodiæ speciem quam antïphonas dicimus » [7] ; et dès lors, ils passèrent, aux yeux de tous, comme les créateurs de ce genre. On raconte que Flavien serait le premier à avoir chanté le *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*, au lieu de *Gloria Patri per Filium in Spritu Sancto* des Ariens [8].

Il reste à expliquer ce que Théodore de Mopsueste entend par cette « psalmodiæ speciem quam antiphonas dicimus = cette forme de la psalmodïe que nous appelons antiphones ». Le mot antiphone (ἀντιφώνη), dans la musique grecque veut dire chant à l'unisson mais à *l'octave*. A cette époque où la musique grecque était répandue partout, on savait très bien Syrie le sens du mot ἀντιφώνη. Voici ce que remarquait le même Philon (né c. l'an 20) au sujet des thérapeutes : « Le son grave des voix d'hommes et le son élevé des femmes produisent, quand ils chantent ensemble, une symphonïe agréable et vraiment musicale ». Ce passage d'une octave se fait encore aujourd'hui dans la musique grecque et même dans la musique arabe.

Mais le mot d'antiphone fut joint bientôt à celuï de psalmodie. Qu'estce donc que la psalmodie antiphonique ? On entend par là l'alternance établie entre les solistes et le chœur, dans l'exécution d'un psaume. Un ou plusieurs chantres récitent ou chantent un psaume. Maïs, à certains psaumes, le peuple répète un verset ou même une formule étrangère au psaume, comme une sorte de refrain.

---

7. Nicetas Choniates, *Thesaurus Fidei*, I. 5, c. 30, P. G., t. 139, col. 1390.

8. *Ibidem*.

Mgr Joseph David, archevêque syrien de Damas (1879-1890) marque très bien les différentes manières de réciter les psaumes :

1° Les psaumes sont dits « simpliciter (fšîṭo'îṯ) », c'est-à-dire d'une manière simple et sans chant (dlô qînto) ;

2° Ou bien « Bqonûno = avec le Qanûn » : On partage le psaume en plusieurs parties et on le récite simplement, en y ajoutant une strophe du « Canon » ;

3° Ou encore « bQûqliûn » : en intercalant un Halléluyah ou deux entre les versets et les stiques.

Il y a une seconde manière de dire ou de chanter le bᵉQonûno : elle consiste à réciter tout le psaume à la suite, puis à réunir ensemble toutes ses strophes.

C'est la façon de chanter différente du Fšîṭo'îṯ qu'on désigne sous le nom de « psalmodie antiphonique ». Il convient de distinguer plusieurs cas :

a) Les versets sont exécutés par le soliste, mais les finales des versets sont achevées en commun par toute l'assistance. C'est là un mode qui existe en Orient un peu dans tous les rites : par exemple : *Stomen kalos — Quryéléyson*. C'est là un usage qui remonte à la plus haute antiquité. Voyons son application dans les Constitutions Apostoliques : Dans le Livre II, chap. 57, nous lisons : « Deux lectures ayant été faites, qu'un autre chante les psaumes de David et que le peuple reprenne les acrosticha » (ἀκρόστιχις = extrémités des versets). Or, on sait que les premiers livres des Constitutions Apostoliques ne sont qu'un remaniement de la *Didascalie* syrienne, ouvrage du IIIᵉ siècle.

De même Eusèbe [9] parle des Acroseleution (ἀκροσελεύτιον) qui sont la même chose. De même également Philon qui le décrivait comme existant chez les juifs.

b) Les versets sont exécutés par le soliste, mais coupés de distance en distance par une formule indépendante du texte et que répète toute l'assemblée.

Déjà Philon parle d'Ephumnia (ἐφύμνια), sortes d'acclamations étrangères au texte et que pousse l'assistance de temps en temps. Tantôt — et c'est la manière la

---

9. EUSÈBE, *Hist. Eccles.*, l. II, c ; 17.

plus fréquente — c'est un refrain qui revient après chaque verset. Exemple : « Venite exultemus » chez les Latins ; ou, chez les Syriens « Raḥém ʿlayn Aloho = Ayez pitié de nous, ô Dieu ». Et c'est là une forme très antique de la psalmodie. Chez les juifs elle existait déjà : beaucoup de psaumes ont aussi des *Halléluyah*. Ce mot n'est pas du texte, c'est un refrain ajouté et qui devait être dit par le peuple. Nous en trouvons un exemple dans l'Apocalypse XIX, 1,3,6 : « Après cela j'entendis dans le ciel comme une grande voix disant : Halleluiah ! Le salut, la gloire et la puissance appartiennent à notre Dieu... Et ils dirent une seconde fois : Halleluyah ! Et la fumée de son embrasement monte au siècle des siècles. Et les vingt-quatre vieillards et les quatre animaux se prosternèrent et adorèrent Dieu assis sur le trône en disant : Amen ! Halleluyah !... Et j'entendis comme la voix d'une foule immense, comme le bruit des grandes eaux, comme le fracas de puissants tonnerres disant : Halleluyah ! car il règne, le Seigneur notre Dieu... ».

L'Eglise adopta naturellement cette dernière forme dans sa psalmodie. Saint Athanase parle du rôle de cet *Halléluyah* et lui donne le nom de « Upakoé ».

« Tu veux, dit-il à Marcellin, chanter les psaumes ayant Halleluyah comme refrain ? Ce sont les psaumes 104, 105, 106, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 134, 135, 145, 146, 147, 148, 149 et 150 [10] ». De même Eusèbe de Césarée.

De tous les refrains intercalaires, c'est le Halleluyah qui était le plus fréquent, comme dit Tertullien : « Les plus diligents dans l'oraison ont coutume d'ajouter Halleluyah dans l'oraison, et c'est ainsi que l'assemblée répond aux clausules du psaume [11] ».

Du temps de Porphyre de Gaza (346-419) c'était le Halléluyah qui, dans une procession, marquait les pauses de la psalmodie [12].

L'Upakoé (ὑπακόη) ou refrain, comprend parfois deux ou trois mots, tels que : « Doxa si o Théos (Δοξα σοι ο

---

10. Migne, P. G., t. 27, col. 37.
11. *De Oratione*, 27, P. L., t. 1, col. 1192.
12. Marc, *Vita Porphyrii*, Edition Teubner, p. 64.

θεος », « Šubḥo lok̰ Aloho = Gloire à toi, ô Dieu », « Moran étraḥam ʻlayn = Seigneur, aie pitié de nous ».

Au lieu d'une acclamation, on prenait parfois un verset tout entier du psaume et on le répétait toujours. On voit la chose fréquemment dans S. Jean Chrysotome. Dom Petra [13] a réuni ces refrains : « Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur » — « Tous les yeux espèrent en toi, et tu leur donneras la nourriture en temps opportun » — « Ce jour que Dieu a fait, réjouissons-nous et exaltons... ».

Nous trouvons de nombreux exemples de ces refrains dans la biographie de Saint Ephrem, et dans Saint Augustin.

La psalmodie antiphonaire au IVe siècle.

Quelle fut donc la révolution liturgique du IVe siècle ? Un texte de Sozomène est très intéressant à noter. En parlant des ariens, il disait qu'ils divisaient les chantres en deux chœurs et, à la manière des antiphones, ils intercalaient des refrains hérétiques tels que celui-ci : Où sont ceux qui disent que trois forment une seule puissance ? Et l'auteur ajoute qu'ils chantaient bien d'autres refrains.

Pour lutter contre l'envahissement de l'hérésie, les catholiques sont obligés de se servir des mêmes armes. C'est la tactique qu'avait déjà employée Saint Ephrem pour lutter avec succès contre le succès des hymnes de Bardesane. C'est ce qu'on fit également à Antioche, surtout grâce à Flavien et à Diodore. Et c'est ici qu'il faut rappeler le texte si clair de Théodore de Mopsueste (c. 350-428), bien placé sur les lieux pour être un témoin fidèle : « Illam psalmodiæ speciem quam antiphonas dicimus, illi ex Syrorum lingua in græcam transtulerunt = Ce genre de la psalmodie que nous appelons antiphones, ceux-ci (i. e. Flavien et Diodore) la traduisirent de la langue des Syriens en grec [14] ». L'emprunt ne porte pas seulement sur le genre, mais tout aussi bien sur le formulaire que l'on fait passer du syriaque en grec par voie de traduction. Les

---

13. Petra, *Juris Eccles. Graec.*, t. II, p. 209.

14. Nicetas Choniates, *Thesaurus Fidei*, l. 5, c. 30, P. G., t. 139, col. 1390.

formules sont étrangères à l'Ecriture, comme on le verra par les échantillons d'Antiphones. Mais alors que le psaume était récité ou chanté très simplement, comme aujourd'hui dans le rite syrien, les refrains intercalaires sont exécutés, eux, sur une mélodie plus ornée, avec le mélange des voix d'enfants et d'adultes.

En d'autres termes, la grande révolution du IVe s., c'est que les 'ényoné syriens, déjà populaires en Mésopotamie, envahissent la liturgie d'Antioche et de Constantinople. C'était en effet une révolution dans la psalmodie, car l'aspect de l'ancienne psalmodie, qui n'admettait tout au plus que de petits refrains, va changer ; la psalmodie sera comme noyée au milieu des antiphones qui acquerront, de ce fait, une plus grande importance, plus d'importance même que le texte biblique. On le voit nettement dans les descriptions que fait la célèbre pèlerine Ethérie, dans son journal de voyage, des différentes cérémonies célébrées à Jérusalem à la fin du IVe siècle.

Ce qui a provoqué cette révolution, c'est le besoin de captiver l'attention du public et de le faire participer d'une façon plus active à la psalmodie. Le psaume par lui-même, avec sa langue archaïque, ses pensées austères, demande une certaine culture biblique et une piété plus austère ; celle du solitaire, par exemple. Le peuple, lui, n'est pas satisfait. Il lui faut quelque chose de plus entraînant, de plus vivant. C'est, nous le verrons, la même raison qui a fait introduire l'hymne — éminemment populaire — dans la liturgie.

Les historiens Sozomène (Ve siècle) et Théodoret (Ve s.), nous rapportent ce que furent les conséquences heureuses de cette réforme. Sous le règne de Julien l'Apostat, en 362, il y eut une translation du corps de saint Babylas, ordonnée par l'empereur pour délivrer l'oracle d'Apollon Daphnéen de ce voisinage. Quand les chrétiens apprirent cela, ils se rendirent tous au lieu où saint Babylas était inhumé et escortèrent son corps sur une distance de 40 stades. Hommes, femmes, adolescents, jeunes filles, enfants et vieillards traînaient le corps ou bien chantaient des psaumes le long du chemin. Ceux qui savaient le mieux les psaumes chantaient les premiers ; et le peuple leur répondait de concert. Voici le verset qui

leur servait de refrain : « Que tous ceux qui adorent les idoles soient confondus ; que ceux qui se glorifient dans leurs faux dieux soient couverts de honte [15] ».

Le besoin apologétique fit que cette révolution commença dans les églises publiques, les églises urbaines. C'est en effet dans les grands centres du christianisme qu'on sentit le besoin de cette réforme ; et ce n'est que peu à peu qu'elle pénétra dans les anciens monastères, plus traditionnels. Nous savons déjà que Cassien n'aimait pas beaucoup cette psalmodie orientale, avec ses antiphones interminables, et préférait l'austère psalmodie des moines d'Egypte. Ceux-ci luttèrent de tout leur pouvoir contre l'envahissement de ce nouveau système, et nous trouvons, parmi les *Apophtegmata Patrum* d'intéressants propos de solitaires.

C'est d'abord l'abbé Pambo (IVe s.). Il envoie un de ses disciples à Alexandrie. Le jeune moine passe la nuit dans le narthex de l'église. Il assiste à l'Aculutia (ἀκολουθία) de l'Eglise d'Alexandrie. Il apprend par cœur les tropaires. De retour chez son Abbé, il raconte ce qu'il a vu, décrit les ordonnances de l'église de la grande cité et se plaint de ne chanter, dans son monastère, ni tropaires (antiphones), ni les canons. Le vieillard lui répond que les chants de cette sorte ne valent rien pour les moines. Ceux-ci doivent plutôt vivre dans la contemplation et ne pas moduler des chants et rythmer des tons : « Quelle componction pour les moines, avec des tropaires, lorsqu'ils se tiennent debout à l'église et qu'ils élèvent la voix comme des bœufs... Il viendra des jours corrompus où... les moines... organiseront leur office avec des vocalises et des tons musicaux. Ils ne sont pas venus dans ce désert pour chanter des mélodies ornées et rythmer des chants en secouant la main et levant le pied... Les chrétiens corrompent les Livres saints... en écrivant des tropaires... C'est pourquoi nos Pères nous ont défendu de rien écrire ». (Paroles de l'abbé Sylvain, d'après Nau).

Au Ve s., l'abbé Paul de Cappadoce s'enfuit à Constantinople, puis de là à Alexandrie, et enfin au désert de

---

15. Sozomene, *op. cit.*, l. V, c. 9 ; P. G. t. 67, col. 1272 ; et Theodoret, *op. cit.* l. III, c. 6, P. G., t. 82, col. 1097.

Nitrie où l'austérité de la vie monastique lui apparaît quelque peu effrayante. Mais ce qui dépasse toutes les bornes à ses yeux, c'est qu'on n'y chante ni canons, ni tropaires ; et l'hygoumène de lui répondre : « Le chant des canons et des tropaires convient bien à ceux qui vivent dans le monde, mais non aux solitaires ».

Voici deux tropaires de cette Eglise d'Alexandrie, d'après le papyrus de Rainer. Le premier chante l'Enfant divin le jour de sa naissance :

Toi qui es né à Bethléem,
Et nourri à Nazareth,
Qui reposes en Galilée,
Nous voyons ton signe dans le ciel :
l'astre paraît
Les bergers jouant de la flûte s'étonnent
Et fléchissent les genoux disant :
Gloire au Père, Halléluyah !
Gloire au Fils, et,
Halléluyah ! Halléluyah ! Halléluyah !
Au Saint-Esprit.

Le second de ces tropaires se chante en l'honneur de saint Jean-Baptiste :

Elu et saint Jean-Baptiste,
Celui qui a prêché la pénitence
Dans le monde entier
Pour la rédemption de nos péchés.

De la Syrie mésopotamienne et de l'Osrhoène, la psalmodie chorale, venue à Antioche, s'introduisit à Constantinople, puis en Occident et notamment à Milan. On lit, en effet, dans la vie de saint Ambroise, écrite par son notaire Paulin [16] : « Hoc in tempore primum antiphonæ hymnique ac vigiliæ celebrari cœperunt cujus celebritatis devotio usque in hodiernam diem non solum Ecclesia (il s'agit ici de l'Eglise de Milan) vere per omnes pene proximas provincias manet » ; et saint Augustin ajoute que ces chants étaient exécutés « secundum morem orientalium partium = selon la coutume des pays orientaux [17] ».

---

16. Migne, P. L., t. 14, col. 31.
17. *Confessions*, l. IX, c. 7.

Le succès des antiphones, dont nous avons vu des preuves à Antioche, au temps de Flavien et de Diodore, se reproduit à Milan avec les disciples de saint Ambroise. Un auditeur de ces chants, saint Augustin, nous a conservé l'impression qu'il a ressentie : « de ces accents qui vivifient, des paroles chantées par une voix douce et savante... » à tel point que « un excès de précautions contre de telles surprises me jeta dans un excès de rigidité et je voudrais éloigner de mon oreille et de mon Eglise ces touchantes mélodies, compagnes ordinaires des psaumes de David. Il me paraît alors plus sûr de s'en tenir à ce que j'ai souvent entendu dire d'Athanase, évêque d'Alexandrie, qu'il les faisait réciter avec une légère inflexion de voix, plus semblable à une lecture qu'à un chant [18].

» Et cependant, quand je me rappelle les larmes que les chants de votre Eglise me firent répandre aux premiers jours où je recouvrai la foi, et qu'aujourd'hui même je me sens ému, non des accents, mais des paroles modulées... par une voix pure, je reconnais toute l'utilité de cette institution. Mais je flotte entre le danger de l'agréable et l'expérience de l'utile et j'incline plutôt au maintien du chant dans l'église, afin que le charme de l'oreille élève aux mouvements de la piété l'esprit trop faible encore. Mais pourtant, lorsqu'il m'arrive d'être moins touché du verset que du chant, c'est un péché, je l'avoue, qui mérite pénitence. Je voudrais alors ne pas en entendre parler. Voilà où j'en suis [19] ».

2° *L'HYMNODIE.*

Un second élément de l'Office divin est l'*hymnodie*. Dès la plus haute antiquité, on joignait à la psalmodie le chant de compositions libres, pour tempérer l'austérité de l'Office divin. On a même cru lire certaines pièces rythmées, peut-être empruntées à la liturgie, dans Saint Paul : I Timot. 3 : 16 ; II Tim. 2 : 11-13 ; Eph. 5 : 14 ; Actes 4 : 24, 30.

---

18. *Ibidem*, l. X, c. 33.

19. *Retractationes*, II, 11, Migne, P. L., t. 32, col. 634.

On trouve des échantillons d'hymnes dans la *Lettre à Diognète* (117), Théophyle d'Antioche († 181), Clément d'Alexandrie († 217), puis le Phôs ilarion (φῶς ἱλαριον) qui est du IIIe siècle et peut-être même du second :

Lumière joyeuse de la sainte gloire
de l'immortel Père céleste,
Saint et bienheureux, ô Jésus-Christ.
Arrivés au déclin du soleil,
Regardant la lumière du soir,
Nous chantons le Père, le Fils,
Et l'Esprit Saint Dieu.
Il est juste en tout temps
De te célébrer par nos voix pieuses,
Fils de Dieu qui donnes la vie.
Voilà pourquoi le monde entier te glorifie.

Mais pour avoir la vraie source de l'hymnodie populaire, il faut encore ici recourir à l'Eglise syrienne d'Edesse. Le créateur de la poésie syriaque, et de la poésïe liturgique en général, c'est le célèbre Bardesane qui, nous dit saint Ephrem, composa 150 cantiques pour contrefaire le psalmiste David. Quelle qu'ait été l'intentïon de Bardesane, un fait est certain, c'est qu'à côté des psaumes, dans le chant liturgique, il introduisit autant de compositïons libres où il développait ses théories et ses croyances. Ces hymnes, qu'enrichissait une douce mélodie, au témoignage de saint Ephrem, eurent un succès prodigieux, comme en témoigne le biographe du Diacre d'Edesse. Saint Ephrem ne put contrebalancer l'influence funeste de Bardesane qu'en composant, sur le type des hymnes gnostiques, des hymnes à pensées orthodoxes. D'après le biographe de saint Ephrem, il semble que ce dernier adopta, non seulement le mètre, mais aussi la mélodie des hymnes de Bardesane. C'était d'ailleurs très politique et ingénieux. D'ailleurs, Sozomène [20] le dit très explicïtement : « Depuis lors, les Syriens ont coutume de chanter les écrits de saint Ephrem suivant les mélodies des chants d'Harmonïus ». On sait que Bardesane composait les paroles de ses cantiques et que son fils Harmonïus les mettait en musique.

---

20. Migne, P. G., t. 67, col. 1089.

C'est donc un but éminemment apologétique qui a poussé saint Ephrem, et par lui toute l'Eglise catholique, à introduire l'hymne populaire dans la liturgie. Rien en effet de plus propre à captiver l'attention du peuple que l'hymne : « Qui donnera, dit Dom Cabrol, à une fête la note d'actualité? Qui chantera la gloire du saint nouveau? de la relique précieuse récemment conquise, de la glorieuse translation du corps d'un confesseur, de la dédicace d'une église ? Où le récit des miracles du saint, des guérisons opérées à son tombeau, trouvera-t-il place dans la liturgie ? L'hymne répond à tous ces besoins. C'est par elle que s'expriment l'enthousiasme et la poésie religieuse, c'est elle qui traduit les sentiments de la foule. Elle jouera en quelque sorte dans la liturgie, le rôle des chœurs antiques dans la tragédie. Aussi cette littérature de l'hymnologie sacrée est-elle très abondante. Elle fut une des branches de la poésie les plus cultivées. Littérature d'un caractère naïf, souvent prolixe, barbare même, mais en somme pieux et touchant. Ce sable et ce limon charrient souvent des gouttelettes d'or... ».

Le puissant avantage que recueillit saint Ephrem et l'Eglise catholique d'Edesse de ce nouvel élément liturgique assura son succès dans toute la chrétienté. De Mésopotamie, ce genre reflua vers Antioche, puis Constantinople et de là en Occident. Saint Hilaire, durant son exil en Asie Mineure, connut le genre des hymnes grecques et syriaques dont il s'inspira dans ses hymnes, bâties surtout sur le retour périodique de l'accent (genre syriaque et qui passa ensuite aux Grecs). Mais ses compositions n'eurent pas un succès durable et disparurent du répertoire local. Lui-même constatait que les Gaulois étaient « in hymnorum carmine indociles = réfractaires au chant des hymnes ». Le véritable fondateur de l'hymnodie en Occident, c'est saint Ambroise qui l'importa de l'Orient. Ses hymnes sont bâties selon les lois de la poésie classique, suivant les mètres les plus populaires.

L'effet des hymnes ambrosiennes fut immédiatement universel et prodigieux, à tel point que les Ariens répandirent le bruit que l'évêque avait ensorcelé son peuple : « Certains prétendent, écrit-il lui-même, que j'ai fasciné le peuple par le charme mélodique de mes hymnes. Assuré-

ment je ne m'en défendrai pas. Il y a là, je l'avoue, un charme d'une grande puissance. Quoi de plus puissant que la confession de la Trinité, renouvelée chaque jour par la confession du peuple tout entier ? ».

La popularité et la diffusion des hymnes ambrosiennes est due à saint Benoît qui les admit dans la liturgie et, par la diffusion de la règle bénédictine, les hymnes pénétrèrent presque partout. Cependant quelques Eglises restèrent réfractaires, entre autres Rome, qui ne les admit qu'au XII[e] siècle.

Dans le monde grec, après quelques compositions de saint Grégoire de Nazianze contre les Appollinaristes, il faut venir à la période des mélodes grecs Romanos et Studitis dont les hymnes eurent un si grand succès, surtout à la période iconoclaste. Le Kontakion de Romanos n'est autre chose que le Madrôšo syrien [21] : mêmes lois prosodiques basées sur l'accent et non la quantité, même texture strophique avec refrains, même inspiration. La parenté et l'identité des Kontakia vis-à-vis des Madrôšé syriens sont admises par les meilleurs orientalistes et byzantinistes.

Nous ne pouvons mieux terminer ces quelques mots sur la psalmodie et l'hymnodie syriennes, qu'en donnant

---

21. Qui songera à s'en étonner quand il saura que Romanos, surnommé *le poète byzantin*, était Syrien ? Il était originaire d'Emèse (Homs), en Syrie, et fut ordonné diacre pour l'Eglise de Beyrouth ; (Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XIII, 1894, p. 440). Son enfance et sa jeunesse ont donc été bercées par les madrosché de s. Ephrem, très en vogue en Syrie.

On retrouve dans ses *Kontakia*, non seulement les idées de s. Ephrem, mais aussi beaucoup d'expressions empruntées au grand poète syrien. Comparer, par exemple, le « Fils de la Vierge, Dieu de la Vierge » de Romanos, dans son hymne sur la Vierge pendant la passion (Cf. Pitra, *Analecta*, t. I, p. 101) avec le « Maître de ta Mère, Seigneur de ta Mère, Dieu de ta Mère » qu'on lira d'autre part, dans l'hymne de s. Ephrem sur la Nativité. Comparer aussi le dialogue que le poète byzantin fait tenir à Jésus et à Marie, avec les lamentations de la Sainte Vierge, dont nous avons donné la traduction quand nous avons décrit la semaine sainte dans l'Eglise syrienne (cf. *La Maison-Dieu*, 41, 1955, pp. 109 et sqq).

aux lecteurs de *L'Orient Syrien* une hymne gnostique du IIe siècle : elle est de Bardesane et nous a été conservée par saint Ephrem.

> L'âme, dit l'un, l'âme misérable, erre dans un labyrinthe ;
> Elle pleure, parce qu'unie à la matière.
> Mais Jésus dit : Regarde Père,
> Elle tente de fuir l'amer chaos
> elle ne sait comment traverser.
> C'est pourquoi, Père, envoie-moi.
> Je descendrai portant des sceaux ;
> Je traverserai les siècles,
> J'expliquerai tous les mystères,
> Je montrerai les formes des cieux,
> Je livrerai les secrets de la vie sainte,
> Je donnerai la gnose (la science).

LE FONDS PATRIARCAL DE LA BIBLIOTHÈQUE MANUSCRITE DE CHARFET

Juché sur la colline de même nom, le couvent de Charfet jouit de la plus belle perspective qu'il soit donné à l'œil humain de contempler. De ses terrasses exposées au midi, le regard plonge, par-dessus les premiers contreforts du Liban, sur le magnifique golfe de Saint-Georges aux contours si harmonieusement dessinés, et qui se prolongent en un gigantesque promontoire sur lequel se chevauchent les maisons de Beyrouth. A l'Est, s'élèvent, au loin, les plus hauts sommets du Liban et le Sannîn à la calotte couverte d'une neige éternelle ; à l'Ouest, la baie de Jounieh et la mer bleue qui s'étend à perte de vue et reçoit tous les soirs le soleil couchant qui teinte d'or et de flamme toutes les vitres du couvent, comme en un immense brasier.

Mais Charfet ne doit pas sa célébrité à son seul panorama, quelque unique qu'il soit. Charfet est le cerveau et le cœur de la « nation » syrienne catholique. Dès sa fondation, il y aura bientôt 200 ans, par le Patriarche Michel Jarwéh revenu de la dissidence, il était destiné à accueillir et à former les jeunes lévites se préparant à travailler dans le champ syrien de la vigne du Seigneur.

Il groupa d'abord petits et grands séminaristes, devint par la suite uniquement grand séminaire, le petit séminaire étant transféré à Saint Benoît de Jérusalem ; enfin, tout récemment, à la suite de la fermeture de Saint Benoît, il retrouva sa destination primitive et il abrite de nouveau petits et grands séminaristes, auxquels viendront se joindre les élèves du pré-séminaire, quand les nouveaux et très modernes bâtiments que Sa Béatitude Em^me^ le Cardinal Ignace Gabriel 1er Tappouni, patriarche syrien d'Antioche, a entrepris de construire, seront achevés.

Charfet n'est pas qu'un couvent et un séminaire. Le patriarche syrien d'Antioche y a sa résidence d'été ; l'épiscopat syrien y tient ses réunions plénières annuelles ; les prêtres syriens y accourent de tous les points de l'Orient et il constitue

le lieu de pèlerinage préféré de tous les fidèles de l'Eglise syrienne catholique.

Mais ce n'est pas pour parler du séminaire, ni de la résidence patriarcale d'été que ces lignes sont tracées, mais bien de la bibliothèque que les murs de Charfet abritent, une des plus précieuses du Proche-Orient, sinon la plus précieuse si on limite la comparaison aux manuscrits de langue syriaque ou relatifs aux études syriennes.

Cette bibliothèque s'est formée petit à petit, grâce à la persévérance patiente et ingénieuse des patriarches qui se sont succédé sur le siège syrien d'Antioche et qui ont tenu à doter le centre intellectuel de l'Eglise qu'ils gouvernaient d'une collection de manuscrits digne de lui. Leurs efforts ont été couronnés de succès puisque, en 1937, lorsque le regretté Père Ishac Armalé en dressa le catalogue, la bibliothèque de Charfet ne comptait pas moins de 1.100 manuscrits, dont certains fort précieux.

La bibliothèque manuscrite de Charfet n'est pas la seule que possédât l'Eglise syrienne catholique. La résidence patriarcale de Beyrouth avait la sienne propre qui pouvait rivaliser avec celle du couvent-séminaire. Les archevêchés d'Alep, de Mossoul, le couvent de Mar Behnam, certaines églises même de villages iraquiens, possédaient leurs collections de manuscrits qui, pour n'être point comparables en nombre ou en importance avec les deux premières, pouvaient tout de même exhiber quelques manuscrits assez rares.

Cette dissémination des sources syriennes n'était certes pas de nature à faciliter le travail des chercheurs et des érudits. Sa Béatitude Em^me^ l'a fort bien compris. Aussi résolut-il de grouper en un même lieu tous les manuscrits. Et quel lieu était plus indiqué que le séminaire de Charfet ?

Le patriarche donna l'exemple et, dans le courant de l'année 1956, les manuscrits de sa bibliothèque quittèrent Beyrouth, les uns après les autres, pour aller se ranger à côté de ceux de Charfet, dans un très vaste local spécialement aménagé pour recevoir toutes les sources syriennes dont on dispose actuellement et dont on pourra disposer à l'avenir.

Les manuscrits de Charfet avaient déjà, depuis 1937, leur état civil nettement déterminé, dressé, numéroté, catalogué ; la collection de Beyrouth n'avait reçu par contre qu'un embryon de classement et les manuscrits n'avaient pas encore été numérotés. Il ne convenait donc pas de faire fusionner les deux fonds, mais de les laisser distincts l'un de l'autre et de donner à tous les volumes du fonds patriarcal leur état civil propre, tâche nécessaire et délicate, et qui exige de celui qui l'entreprend une pa-

tience inlassable et des connaissances assez profondes des choses syriennes. A ce travail de bénédictin, il fallait un bénédictin.

Or, pendant l'été de 1956, arrivait à Charfet, pour se perfectionner dans l'étude de la langue et de la littérature syriaques, le R. P. Dom Polycarpe Sherwood, moine de Saint-Meinrad's Abbey, dans l'Indiana (U. S. A.) et professeur au collège de Saint-Anselme à Rome. Sa Béatitude le Cardinal Tappouni s'adressa à lui et le P. Sherwood accepta, avec sa bonne grâce habituelle, de commencer le travail. Il n'était pas en effet question de faire une œuvre définitive, qui aurait exigé des années de labeur, alors que Dom Sherwood ne disposait que de deux mois, à l'expiration desquels il devait rejoindre son poste à Rome et commencer ses cours sur le hésychasme.

Il se mit courageusement à l'œuvre et, au bout des deux mois qui lui étaient impartis, il avait déblayé considérablement le terrain et donné une idée assez précise de ce que représentait le fonds patriarcal de la bibliothèque de Charfet.

Nous lui avons demandé de donner aux lecteurs de l'*Orient Syrien* un bref aperçu de son travail. Il a longuement hésité : Etait-il bien utile de donner une simple ébauche de travail ? Cependant, pensant que même cette ébauche était de nature à intéresser les orientalistes, et plus particulièrement les syriacisants, il s'exécuta de bonne grâce et nous sommes heureux d'offrir à nos lecteurs son aperçu général. Nous sommes heureux aussi de lui exprimer notre vive gratitude.

L'ORIENT SYRIEN.



Un dicton nous apprend que « le mieux est l'ennemi du bien ». J'aurais préféré attendre encore quelques années avant de donner aux lecteurs de l'*Orient Syrien* un catalogue détaillé des manuscrits du fonds patriarcal de la bibliothèque de Charfet ; mais, sur les instances de Mgr Khouri-Sarkis, je me permets de leur présenter l' « opus imperfectum » d'un été.

Les mss de l'ancien fonds de Charfet sont connus par le catalogue qu'en a dressé, en 1937, le regretté Père Armalé [1]. Cette collection compte plus de 1.100 manuscrits,

---

1. On sait que le catalogue des mss de Charfet, édité par le Père Ishac Armalé en 1936, comprend 536 pages et donne des

syriaques et arabes. La collection du fonds patriarcal en compte plus de 600. Les mss syriaques et caršuni de Charfet sont au nombre de 533 ; ceux du fonds patriarcal, 305. Donc un total de 838 manuscrits syriaques occidentaux ; ce qui constitue une collection assez considérable qui peut rivaliser, en importance, avec celle de Paris et de Berlin.

Les deux fonds, primitif de Charfet et fonds patriarcal, n'ont pas fusionné dans la bibliothèque aménagée pour les recevoir. Ils conservent chacun son identité propre. Dans cette ébauche, il ne sera nullement question du fonds primitif de Charfet, mais uniquement du fonds patriarcal qui est venu dernièrement s'ajouter à l'ancien.

Mon premier souci, quand Sa Béatitude *Em*me me fit l'honneur de me demander ma collaboration, fut de mettre de l'ordre dans la collection nouvellement arrivée. Pour cela, je disposais déjà d'une base : une liste qu'avait dressée, déjà en 1935, le P. Pierre Saba. Cette liste comprenait 402 numéros. Malheureusement, un tiers seulement des étiquettes d'identification avait été collé sur les manuscrits. De plus, entre les années 1935 et 1956, la collection s'était augmentée de plus de la moitié.

Je commençai par rechercher les manuscrits identifiés par le P. Saba, et leur coller le numéro d'identification. Ce travail relativement facile terminé, je me mis à examiner *sommairement*, faute de temps, les autres manuscrits. Les mss arabes et caršuni présentaient pour moi des difficultés, à cause de mes faibles connaissances de la langue arabe. J'ai alors bénéficié de l'assistance, autant

---

indications fort précieuses sur les manuscrits qu'il décrit. Malheureusements le catalogue est en arabe, et la langue arabe n'est pas à la portée de tous les chercheurs occidentaux.

Par ailleurs, les manuscrits sont classés par ordre des matières traitées : Ecriture Sainte, Liturgie, Ascétisme etc. Il me semble qu'il serait éminemment utile, afin de rendre la collection de Charfet plus abordable, de dresser, en partant de ce catalogue, des listes de ces manuscrits par auteurs, par matières traitées, par copistes, par mss datées, par mss à double date etc. Ces listes gagneraient beaucoup à être présentées au public érudit en une langue occidentale plus à sa portée.

précieuse que patiente et persévérante, de Chammas E. Khoury. Que ce cher Chammas veuille bien trouver ici l'expression de ma gratitude.

Des 402 manuscrits dont la liste avait été dressée par le P. Saba, 35 manquaient à l'appel. J'ai noté leur disparition et continué la liste, de 403 à 631, sans considération de la langue ou du contenu. Arrivés à 631, il nous restait encore 36 mss musulmans que nous avons laissés de côté, ne nous jugeant pas assez compétents pour en donner une première description, et encore moins une appréciation.

Pour pouvoir nous faire une idée générale de la partie syriaque de la collection, il était nécessaire de dresser quatre listes différentes. Elles le furent et voici comment elles se constituent :

1° Liste des auteurs et des matières ;
2° Liste des manuscrits datés ;
3° Liste des copistes ;
4° Liste des Anaphores.

On comprendra sans peine que ces listes, et plus particulièrement la première, ne peuvent être que provisoires. Il était matériellement impossible de faire, en deux mois, des listes exhaustives d'une collection de cette importance. J'aime à espérer cependant que ce que je dis de chaque manuscrit est exact.

Qu'il me soit permis de dire quelques mots sur la forme de cette collection. Sur les 305 mss syriaques, 144 sont des mss datés. Un de ces mss est du XIIIe siècle, 4 sont du XIVe siècle, 12 du XVe, 17 pour chacun des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, 46 du XIXe et 30 du XXe siècle. Evidemment, la collection, dans son ensemble, est assez moderne. Mais, sur ce chef aussi, elle peut soutenir la comparaison avec les collections de Paris et de Berlin.

Parmi les manuscrits modernes, il y en a 11 qui portent deux dates. La première est celle de l'année en laquelle ils ont été copiés ; la seconde, (et c'est là le point important qui donne leur valeur à ces mss des XIXe et XXe siècles), la date du manuscrit sur lequel ils ont été copiés. C'est ainsi que, parmi ces 11 manuscrits modernes, l'un a été copié sur un mss du VIIIe siècle[2], un autre sur

2. Cf. Sherwood, *P. Sacris Erudiri*, 4 (1952) p. 177 svv.

un ms du XIIIe siècle, un autre encore sur un ms du XIVe, deux remontent au XVe et 5 au XVIe siècle.

De ce groupe de manuscrits portant deux dates, 5 sont dus à la plume de deux copistes mossouliotes (et cette paternité est clairement attestée) ; ʻAbdel-ʻAziz bar Géwargîs et Mattâï bar Pawlos. Leur activité s'étend sur une vingtaine d'années, encadrant le début du XXe siècle.

A *ʻAbdelʻAziz* bar Géwargîs nous devons un *Liber Indicationum,* de Bar Hebrœus, la version syriaque d'une œuvre d'Avicenne. Baumstark (317/3) donne, comme spécimen le plus ancien qu'il a connu de ce livre, un ms de Paris de l'an 1633 ; maïs le nôtre (Charfet-Fonds patriarcal n° 99), copié en 1909, l'a été sur un original de 1597.

De l'an 1903, nous avons (Charfet-Fonds Patriarcal n° 282) les Controverses de Bar Salibi, y compris le *Adversus Chalcedonenses,* pour lequel Baumstark (297/4) ne cite pas de manuscrits.

Dans le *Livre du Paradis* (Char.-F. Patr. 310), dont notre copiste a trouvé un exemplaïre ancien au couvent de Mar Mattâï et l'a copié en 1905 et 1906, nous avons plus de mille pages de traités ascétiques dont les auteurs, représentés par de longs extraits, sont : Isaïe (pp. 28-87), Evagre (pp. 88-135), Isaac de Ninive (pp. 531-760). Jean de Dalyâta (pp. 867-1053), ainsi que trois mimré et d'autres pièces que Baumstark passe sous sïlence.

Mattâï bar Pawlos s'était, tout comme ʻAbdelʻAziz bar Géwargîs, intéressé aux traités ascétiques. Nous trouvons de lui un *Evagre*, copié, en 1902, sur un ms de Mar Mattâï ayant 580 ans d'âge ; ce qui le reporte à l'an 1322. Il semble que, dans ce volume d'*œuvres choisies*, les *Centuries Gnostiques* (Char.-F. Patr. 56) ne soient pas représentées.

Le copïste nous donne également un Jean de Dalyâta (Char.-Patr. 232) copié sur un exemplaire de Mar-Mattâï de l'an 1485, et contenant les mêmes additions déjà mentionnées à propos du « Livre du Paradis » [3].

D'Isaac le Docteur, Mattâï a copié 60 mimré (Char.-F. Patr. 218). Mais si ce sont là les œuvres que notre

3. Un troisième *Dalyâta*, noté par Baumstark (225/6) est le Charfet-Fonds Patr. N° 75.

copiste a faites vraisemblablement pour son propre compte, il en est d'autres qui lui ont été demandées par le patriarche Rahmani. C'est ainsi que, dans le Char.-F. Patr. 79, nous trouvons le Codex A des *Studia Syriaca I* (Epître de Jacques à Quadratus) et des *Studia Syriaca II* (Hypomnemata Domini Nostri Jesu Christi), si toutefois le Codex A se rapporte, dans les deux cas, au même manuscrit.

Disons encore quelques mots sur deux manuscrits qui, quoique modernes, ont peut-être quelque importance.

a) Le Char.-F. Patr. 274 est un gros volume de 843 pages, écrit sur deux colonnes, et consacré uniquement aux œuvres de Jacques de Sarug. L'original que le copiste avait sous les yeux devait présenter des lacunes ou bien certains passages étaient illisibles ; le copiste a, en effet, laissé consciencieusement en blanc des lignes entières ou des parties de lignes.

b) Le Char.-F. Patr. 77 est le *Livre de l'Ame* de Moïse Bar Képha, dont Baumstark (281/7) ne donne qu'un seul manuscrit, le *Vat. Siro* 147, de l'an 1234. Notre manuscrit est, il est vrai, moderne ; il a été écrit vers 1900 ; mais l'âge de l'original est donné comme étant de 674 ans, ce qui le reporte aux environs de 1230 [4].

Ce bref aperçu sur le Fonds Patriarcal de la Bibliothèque manuscrite de Charfet serait incomplet si nous ne mentionnions pas l'œuvre de ce travailleur infatigable qu'était S.B. Mgr Rahmani. Le savant patriarche avait projeté, avant la guerre de 1914, de créer deux séries de textes syriaques qu'il avait l'intention d'éditer dans deux collections différentes :

La première devait comprendre les œuvres peu connues ou pas encore publiées de saint Ephrem. De cette première collection, un seul et unique fascicule a vu le jour, le *De Virginitate*. Mais deux autres fascicules étaient en préparation :

---

4. Nous avons trouvé, outre sa copie du ms de Michel-le-Grand qui est actuellement à Alep, quelque 60 grandes feuilles où il a recopié le texte, laissant des marges très amples dans lesquelles il consignait passages parrallèles et notes, sans doute en vue de l'édition qu'il avait promise.

α) *De Mensa* « ʽAl Fotûro », qui contient 10 mimré « *de mensa* », des fragments de *Nicomedia,* et une vingtaine d'autres pièces. En tout, plus de 140 pages. J'ai pu heureusement retrouver, parmi les notes de Mgr Rahmani, les sources qu'il avait utilisées pour composer ce fascicule.

β) *Mimré de saint Ephrem sur le manque de pluie* (les rogations) « ʽAl bṣîrûṯ méṭro ». Il contient toute une série de *boʽwôṯo* tirés, entre autres, des livres liturgiques. La page 137 et le Codicos manquent. Je n'ai pu retrouver aucune indication sur les mss utilisés pour la composition de ce fascicule, sauf celles que l'auteur donne en bas des pages.

La deuxième collection portait le titre de *Studia Syriaca.* Elle eut plus de chance que la première, puisque quatre fascicules ont paru. Un cinquième fascicule a été imprimé, mais il ne semble pas qu'il ait été jamais mis en vente. Il contient :

α) Mimro de Mar Methodos de Petra (ou Petara ?) sur la fin des temps,

β) l'histoire de la fondation de la résidence de Beiṯ Mâr Yuḥanôn d'Amîd,

γ) l'histoire de Mar Bassos et de sa sœur, martyrs,

δ) l'histoire de Mar Pawlos de Qanîtos et de Mar Yuḥanôn d'Edesse,

ε) Chronicon ; soit, en tout, 64 pages.

Mgr Rahmani avait encore préparé, pour les éditer, trois cahiers comprenant 24 pages de sélections diverses. Ces cahiers devaient-ils trouver place dans le 5ᵉ fascicule des *Studia Syriaca ?* Je le pense, bien que la chose n'apparaisse pas comme évidente.

En dehors des collections de *saint Ephrem* et des *Studia Syriaca,* Mgr Rahmani avait fait éditer le Vᵉ Livre du « De Scientia Rhetorica », d'Antoine le Rhéteur, de Tagrit (Baumstark 278), sur le ms de Char.-Patr. 171, manuscrit moderne, mais copié sur un original de l'an 1403.

Table provisoire des Matières des Manuscrits Patriarcaux conservés à Charfet

NOTE. Nous donnons les numéros d'immatriculation du manuscrit en chiffres arabes droits.
Quand ces chiffres arabes droits sont suivis d'autres chiffres ITALIQUES, ces derniers indiquent la date du manuscrit.
Quand il se rencontre deux dates séparées par une barre, la première est celle à laquelle le manuscrit a été copié ; la seconde, celle de l'original sur lequel il a été copié. Ainsi : 99 : 1909/1597 doit être interprété : Le ms portant le n° 99 a été copié en 1909 sur un autre manuscrit portant la date de 1597.

2 *Liber pupillarum* 150 ; 460.
3 *Liber sermonis sapientiae* 208 : 1858.
5 *Candélabre des Sanctuaires* 326 : *complété en* 1892 ; 609 : 1890.
6 *Liber radiorum* 1 : 1892 ; 208 : 1858.
7 *Liber splendorum* 314 : 1330 ; 318 ; 532.
8 *Grammaire sur le ton d'Ephrem* 58 ; 123 ; 239 ; 531.
9 *Ethicon* 226 : 1531 ; 248 : 1688 ; 289 : 1748.
11 *Liber indicationum* 99 : 1909/1597.
12 *Liber directionum, Nomocanon* 322 ; 460.
22 *Liber columbae* 302.
29 *Liber carminum* 132.
30 *Liber Horrei Mysteriorum* 233 ; 255 : 1824 ; 33.
31. *Liber brevis expositionis Hierothei* 460.

Beitgazo (quelquefois avec le Chehimo) : 32 : 1676 ; 121 : 1561 ; 126 ; 170 : 1888 ; 190 ; 258 : 1758 ; 277 : 1604 ; 406 : 1876 ; 422 ; 480 : 1904 ; 517 ; 518 ; 577 : 1790 ? ; 578.

Calendrier et Calcul du temps : 14 ; 110 : 1818 ; 184 : 1737/, 1426 ; 494 ; 559 : 1583 *imprimé* ; 563.

Canons grecs et orientaux : 131 ; 135 : 1618 ; 177 : 1454.

Causa causarum. 244 : 1898.
idem, chap. 6 22 : 1646 ; 160 : 1584

Caverne des Trésors 22 : 1646 ; 160 : 1584.

Charbel, martyr d'Edesse 127.

Chronicon anonymum, édité 1904 par Rahmani : photographies du ms, contenant des textes chronographiques pas identifiés 222 ; 223.

Chroniques, éléments de 198 : 1860 ; 237.

Consécrations d'église et d'autel : 166 ; 235 ; 250 : 1445 ; 294 : 474 ; 477 ; 610 : 1869.

David Zalhôyo, *interprétations des Psaumes* : 304.

Denha I, Catholicos à *Barhebraeus* 151 : 1592.

Denys Barsalibi : *Adv. Nestorianos, Adv. Chalcedonenses* 282.
5e *livre contre les hérésies* 106 : 1890.
Commentaires sur l'Ecriture, Ancien T. 371 : 1889/1527.
Evangiles 246.
Apocalypse, Actes, Paul, Pierre, Jean, Jude 249 : ?/1402.
Explications des rites cf. 106 ; 615 ; 79.

Denys le Pseudo-Aréopagite 90 : 1903/773.
cf. la notice in *Sacris Erudiri*, 4 (1952) p. 177 svv.

Dialogus, logique et philosophie 196 : 1566.

Droit canonique 73.

ECRITURE : *Ancien Testament* : 124 : *1206* ; 574 ;
Psaumes : 24 ; 57 ; 110 : *1563* ; 133 ; 215.
Evangiles, Hérakléens : 303 : *1702*.
N. T. imprimé, Vienne *1555* ; 560 ; 561 ; 562.
Ecriture avec commentaire, sans nom d'auteur : 78 : *1844* ; 91 ; *NT* : 308. Evangiles : 321 : *1420* ; Voir aussi *Lectionnaire*.

^{c}Abd-Iéchû^c Sobensis : *Paradis d'Eden* 58 : *1699*.

Ephrem : *sur l'Ecriture* 81 : *1894/1625*.
sur Isaïe et les prophètes 305 : *1510*.
Contre les Juifs 96.
Mimre, ensemble avec J. de Sarûg : 30 ; 41 : *1489* ; 143 : *1676* ; 162 ;
Testament : 41 : *1489*.
Mimre dans une collection monastique : 302 (cahier 22-24) : *1699* ; 213 : *1718*.
en écriture chaldéenne moderne : *de timore Dei* 80 ;
12 mimre sur Joseph le juste, 194.
Mimre de rogatione, de Passione, pro funere 83.
Intercessions et madroché pour le Carême 273.
Ces 2 mss ont été copiés en Italie (si j'en juge d'après le titre et quelques annotations en italien) ; les marges sont remplies d'annotations en syriaque, arabe et latin, de Rahmani.
Les originaux ne sont pas indiqués.
De virginitate, ex Vat. Syr. 111 (2e partie) ; *20 madroché sur le Carême, 12 sur les confesseurs, sur les fils de Chemûni, 15 sur Abraham Kindunâya, 4 sur Bar Sauma de Nisîbîn, 24 sur Julien Saba, de reprobatione* (1re partie) : 118
Les 2 parties sont de la même main ; Rahmani (*De Virg.* p. VII) dit qu'il a copié, à Rome, les hymnes de Virginitate : il a donc copié la 1re partie aussi, à Rome, ou à Londres ?

Etienne, *Turgomo de Mar* 52 : *1682*.

Evagre le Pontique 56 : *1902*/c. 1322
310 pp. 88-135 : *1906* ; 38 ff. 46-82 ; 181 ; 302, cahier 15.

FÊTES et Cérémonies : 76 ; 97 ; 134 : *1719* ; 408 ; 520 : *1853* ; 522 : *1847*.

Funérailles : 564, imprimé à Rome : *1585* ; 173 : *1909/1598* ; 288 ; 431 : *1874*.

Georges, évêque des Arabes : *chronique* 60.

Grammaires syriaques : 526 ; 530.
voir aussi Bar ^{c}Ali, Ignatios, Jacob bar Talyo

Guriel, Joseph : *Leçons theologiques* : 579 : c. *1859*.

Manuscrits syriaques des XIIIᵉ, XIVᵉ et XVᵉ siècles datés.

Date du ms	*Nº matric.*	*Matière*
1219	124	Ancien Testament
1304	34	Grammaire
1330	314	Bar Hebraeus
1377	248	
1402	249	Bar Salîbi
1420	321	Ascetica
1426	184	Mélanges
1445	250	Bar Hebræus
1454	177	Office divin

1466	38	Ascetica
1476	276	Office divin
1477	284	Office divin
1484	225	Office divin
1489	41	Mimré
1490	573	Rituel
1492	9	Ascetica

Manuscrits portant une double date : celle de la copie et celle de l'original sur lequel cette copie a été faite :

Date de l'original	*Date de la Copie*	*N° matric.*	*Copiste*
773 1	1903	90	ᶜAbdel ᶜAziz
1230-1240	?	77	
1332	1902	56	Mattaï
1403	?	171	
1485	1901	232	Mattaï
1507	?	31	
1527	1889	271	
1574	1896	218	Mattaï
1597	1909	99	
1598	1888	283	
1763	1902	259	Mattaï

DOM P. SHERWOOD, O.S.B..

Saint Anselme, Rome, 20 nov. 1956.

COMPTE RENDU

R. P. Jean Kologrivof : Essai sur la Sainteté en Russie, 1 vol. 14 × 22 cm, 448 p., 1953, Editions Beyaert, Bruges.

Quand on étudie l'histoire de l'Eglise, et surtout la pensée chrétienne, on est souvent tenté de généraliser les faits et d'opposer l'Orient à l'Occident, sans en distinguer les parties très différentes. Si le catholicisme romain s'est développé d'une manière particulière dans divers pays occidentaux, tout en restant uni du point de vue du dogme et des canons, L'Orient de son côté comporte plusieurs branches qui ont chacune contribué à enrichir le trésor commun de l'Eglise. A côté de l'Eglise grecque et de la pensée grecque, il y eut, dès l'époque des conciles œcuméniques, le courant de pensée syrien qui n'a pas seulement donné à la chrétienté de grands docteurs comme s. Jean Damascène, mais a puissamment contribué à la formation de la liturgie. Un autre courant plus récent, mais qui date cependant du IXe siècle, vient des peuples slaves, et surtout de la Russie. Il ne suffit donc pas d'étudier la sainteté orientale dans son ensemble. Une étude sérieuse doit s'attacher à une de ces trois branches, et en présenter les côtés originaux.

Le Père Jean Kologrivof était de ceux qui pouvaient le mieux mettre en relief un des courants orientaux, celui de la Russie, parce qu'il était d'origine russe. Mais, étant de culture occidentale, il pouvait présenter cette spiritualité d'une manière claire et précise, apte à la mieux faire comprendre des esprits occidentaux, moins mystiques et plus rationnels que ceux des Orientaux.

Les vies des saints étaient, dès les premiers siècles de l'histoire de l'Eglise russe, la lecture préférée du peuple russe. On pourrait dire que, à côté de la Sainte Ecriture, c'était sa seule lecture. Les anciennes chroniques sont pleines de *vies des saints*, qui y ont été insérées parmi des récits politiques ou sociaux.

Des recueils de vies des saints ont été composés dès le XIIe siècle (le célèbre « Patérik », de la Laure des Catacombes de Kiev). Puis, parut, sous la direction du métropolite Macaire

(au milieu du XVIe siècle), la grande collection de vies des saints, comparable à celle des Pères Bollandistes. Elle resta cependant sous forme manuscrite et ne fut jamais publiée en entier. Le plus célèbre recueil de vies des saints, imprimé, accessible par conséquent au grand public, fut celui de s. Dimitri, métropolite de Rostov (début du XVIIIe siècle).

Tous ces recueils donnaient des vies de tous les saints, et non seulement des saints russes. Ces vies n'étaient pas systématisées, mais disposées par ordre des mois et des jours de leurs fêtes ; (12 volumes, correspondant aux 12 mois liturgiques).

Les nombreuses éditions parues au XIXe siècle avaient suivi le même ordre. Il fallait cependant tenter une systématisation des vies. Aucune œuvre d'ensemble ne parut en Russie avant la orthodoxe, Mme Elisabeth Behr-Sigel, professeur à Nancy, qui Révolution ; et, depuis, on n'édite que des vies séparées, ou des recueils qui suivent la présentation classique. Un premier essai de systématisation fut fait par une protestante réunie à l'Eglise publia un volume intitulé « *Prière et Sainteté dans l'Eglise Russe* », aux Editions « Istina » de Mgr Ch. Dumont, collection « Russie et chrétienté ».

Le P. Jean Kologrivof, qui était professeur à l'Institut Pontifical Oriental, à Rome, sentait, comme ses collègues de l'Institut de Théologie orthodoxe de Paris, la nécessité urgente d'avoir un cours systématique d'Hagiologie russe. Il le prépara en latin pour l'Institut, et le publia, en 1953, en français.

L'*Essai sur la Sainteté en Russie* dépasse sensiblement le titre que l'auteur lui a donné par modestie. Ce livre est vraiment le premier ouvrage de ce genre qui donne un aperçu, assez bref il est vrai, des différentes catégories des saints en Russie. Le Père Kologrivof a pris, comme point de départ, le livre du professeur G. Fedotov, « *Les Saints de l'ancienne Russie* », et a continué son œuvre jusqu'à nos jours. Certaines parties, comme par exemple le chapitre consacré à s. Tikhon de Zadonsk, sont des études approfondies et vraiment originales. Etant donné que ce premier livre n'englobait qu'une faible partie du matériel hagiologique, l'auteur avait commencé à réunir les documents en vue d'une nouvelle édition élargie et augmentée. Il me consulta à propos de cette nouvelle édition. Le travail était en bonne voie, quand une mort inattendue nous ravit ce travailleur consciencieux et éclairé.

Même avec les lacunes inévitables dans un *essai*, le livre du P. Kologrivof présente un grand intérêt, non seulement pour le lecteur occidental qui y trouvera maint détail inconnu, mais aussi pour les Orientaux. On peut espérer que l'exemple du Père

Kologrivof sera suivi, et que d'autres chercheurs se consacreront à l'étude de la question des différents courants de sainteté, et particulièrement de la sainteté russe, si riche et si variée.

Le P. Kologrivof nous a laissé, comme testament, un petit livre. publié juste avant sa mort : « *Le Sacrement d'Unité et de Vie* » (Ed. Beyaert, Bruges, 1954). Puisse son appel pour l'Unité dans l'Eucharistie être entendu !

Pierre KOVALEVSKY.
Pròfesseur d'Hagiologie et d'Histoire de l'Eglise

Paris, 16 Novembre 1956.

LA CONCEPTION DE L'ÉGLISE CHEZ LES SYRIENS SÉPARÉS DE ROME

I. *LES SYRIENS DU PATRIARCAT D'ANTIOCHE.*

Il n'a été dit, jusqu'à l'heure actuelle, que peu de chose sur la notion d'Eglise telle que la conçoivent les Syriens séparés de Rome. *Jugie* lui-même y consacre à peine quelques pages au Tome 5 de sa *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium.* Il est cependant d'un intérêt certain d'apprendre quelles idées ont pu se former sur l'Eglise du Christ, son essence, son magistère et sa structure juridique, ces chrétiens séparés de bonne heure de l'Eglise universelle à la suite des querelles christologiques.

La difficulté d'un tel exposé réside en ce que nous ne trouvons, chez les théologiens syriens, aucune sorte de traité systématique sur l'Eglise. L'image qu'ils s'en sont faite, nous sommes obligés de la reconstituer péniblement au moyen d'une mosaïque d'assertions occasionnelles, aussi nombreuses qu'éparpillées, de théologiens, d'historiens et de canonistes. C'est ce que nous avons tenté de faire dans l'ouvrage publié à Rome en 1955, sous le titre : *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer,* dans la collection *Orientalia Christiana Analecta* (n° 145). On trouvera là des indications exactes sur les sources et la bibliographie de cette étude.

Quand il est question de l'Eglise, chez les auteurs syriens, cela provient généralement de telle ou telle nécessité pratique — c'est parce qu'ils ont dû prendre position en face d'adversaires « hérétiques ou schismatiques ». Il s'ensuit que, chez ces auteurs, les points de vue juridiques

sont toujours au premier plan. Mais cela ne veut nullement dire que l'Eglise n'était pour eux qu'un point de droit. On y voit quand même çà et là transparaître, entre les discussions juridiques, la lumière de leur enthousiasme devant la grandeur et la beauté sublime de l'Eglise de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'on trouve, par exemple, dans une épître de Sévère d'Antioche, au milieu d'une sèche polémique à l'adresse des hérétiques dont il ne reconnaît point le baptême, un panégyrique éperdu de l'Eglise des vrais orthodoxes, tellement inondée de la lumière surnaturelle et divine du Saint-Esprit, qu'il suffit d'y entrer pour être instantanément, même sans un nouveau baptême, pénétré de son rayonnement [1]. Mais avant tout, la liturgie syrienne est un monument de l'amour et de l'enthousiasme des Syriens pour la sainte Eglise, épouse du Christ et mère des enfants de Dieu. C'est encore là qu'on trouve, et souvent sous une forme poétique, les matériaux les plus abondants sur la manière dont les Syriens conçoivent l'essence intime de l'Eglise. C'est surtout dans l'office de la Dédicace qu'il est souvent question de l'Eglise ; dans ceux de l'Epiphanie et des Apôtres, auxquels il faut ajouter la liturgie du baptême, de l'ordination et du mariage [1a].

Nous allons d'abord exposer ici, sous une forme brève, la conception des Syriens occidentaux du Patriarcat d'Antioche, qui ont refusé de s'incliner devant le concile de Chalcédoine et sont restés fidèles au monophysisme purement nominal de Sévère d'Antioche. D'après le nom de Jacques Baradée, qui organisa leur Eglise, on les appelle communément, dans le langage scientifique, « les jacobites ». Pour les premiers temps, nos sources principales sont les écrits de Sévère et de Philoxène de Mabboug. Pour l'époque tardive, il faut consulter avant tout, parmi les théologiens, Yaḥya ibn Jarîr qui, le premier des Jacobites, entreprit, au XIe siècle, la rédaction d'un compendium

1. E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus, Patriarch of Antiochia*. Vol. II, Part I, Oxford 1903, p. 184.

1a. Cfr. H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, in : *Orient. Christ.* Periodica III (1937), p. 5-48.

théologique, *Le Livre du Chef*. Puis, Denys bar Ṣalîbî qui, dans ses pamphlets théologiques contre les melkites, les Arméniens et les Nestoriens, cherche à montrer que l'Eglise jacobite est la seule qui conduise au salut. Enfin, le dernier théologien jacobite qui soit d'importance, Gregorius bar Hebraeus. Les commentaires sur la liturgie de l'évêque Georges des Arabes et de Moïse bar Képha, les œuvres historiques de Michel-le-Grand et de Bar Hebraeus, et les divers recueils de Canons, apportent aussi une certaine contribution à la question. La théologie syrienne serre de très près la tradition. Cette soumission est tellement poussée que les écrits d'auteurs tardifs, dans une bonne proportion, font souvent figure de plagiats de leurs devanciers.

Sur le développement historique de la doctrine, il y a peu de chose à découvrir. C'est pourquoi un exposé de la notion de l'Eglise, telle que la conçoivent les Syriens, ne peut être reconstruit que d'après des aspects systématiques et non historiques. En outre, un développement éventuel, conditionné par un changement dans la situation de l'Eglise, ne doit pas être négligé.

Sur l'essence intime de l'Eglise, nous trouvons très peu de choses chez les auteurs, mais beaucoup dans les sources liturgiques. Bien entendu, la liturgie elle-même ne présente aucune dissertation théorique sur ce thème. L'Eglise y est souvent louée dans des hymnes, dans des oraisons, d'une langue riche de verbe et d'images, comme l'épouse du Christ, unie par l'amour le plus ardent de son Epoux céleste, et parée par Lui de tous les ornements imaginables. Il n'est guère facile d'extraire de ces épanchements lyriques le contenu proprement théologique. La liturgie syrienne occidentale, tout comme l'orientale, suggère l'union mystique du Christ et de son Eglise en la comparant au lien conjugal des époux terrestres, comme on le fait dans les accordailles et les épousailles de l'Orient. Le Christ gagne sa fiancée, l'Eglise, en sacrifiant pour elle son propre sang, versé sur le Calvaire. Comme cette fiancée languissait, sévèrement captive de Satan, il a fallu en même temps la racheter. Etant souillée par le péché, elle avait besoin d'une purification : cette purification, elle l'a trouvée dans le baptême, qui doit toute sa force à la mort

rédemptrice du Christ sur la croix. L'instant décisif des fiançailles du Christ et de l'Eglise est par conséquent la crucifixion. Selon Moïse bar Képha, la sainte Eglise fut formée du sang et de l'eau qui coulèrent du côté du Christ [2].

Le baptême du Christ dans le Jourdain est souvent rapproché, lui aussi, de ses fiançailles avec l'Eglise : saint Jean-Baptiste consacre leur engagement. Après sa purification par l'Epoux céleste, l'Eglise est sans tache et parfaitement belle, et richement parée d'un inconcevable éclat. La liturgie se répand, avec prédilection, en peinture poétique de cette beauté, dont l'essence tient au don du Saint-Esprit et aux vertus théologales.

Dans le cycle des images de la rédemption, la délivrance de l'erreur est mise au premier plan. Le Christ, qui a payé son épouse d'un prix sublime et l'a tirée de sa misère, la comble, dans son amour, d'une corbeille de présents, où paraît à première vue le don de son corps et de son sang dans la sainte eucharistie. L'Eglise est unie à son époux céleste par un amour et une confiance indéfectibles ; et cet amour devient pour l'un et pour l'autre une source inépuisable de joie.

La liturgie poursuit la figure de l'union du Christ et de l'Eglise par une cérémonie orientale des fiançailles et du mariage, quand elle parle du festin des noces et de la conduite de l'épousée à la chambre nuptiale, par quoi le lien conjugal était scellé. La chambre nuptiale est le ciel ; l'époux le prépare et y fait entrer son épouse. Le festin des noces est l'image de l'éternelle félicité: tous les hommes sont appelés à ses délices qui n'auront jamais de fin.

L'idée de l'Eglise épouse du Christ, que la liturgie développe avec tant d'amour, se trouve pourtant très rarement dans les auteurs : à peine, à titre occasionnel, chez Sévère d'Antioche, et particulièrement chez l'évêque Georges des Arabes qui, dans son poème sur le saint Chrême, chante l'Eglise en tant qu'épouse du Christ [3].

---

2. A. Masius, *De Paradiso commentarius*, Anvers 1569, p. 193.

3. V. Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig 1891, p. 9-13.

Si l'Eglise est l'épouse du Christ, elle est la mère de ceux à qui le Christ a, par sa mort, procuré la vie éternelle. La liturgie syrienne occidentale donne assez rarement à l'Eglise le nom textuel de « mère » ; mais elle parle très souvent des « enfants de l'Eglise » et de tous les biens que la maternelle Eglise leur dispense. Par le baptême, les hommes naissent à une nouvelle vie d'enfants de la mère Eglise, qui leur fait don de la rémission des péchés, de la rédemption, de la certitude de toutes les richesses. La mère Eglise trouve son plaisir à guider ses enfants ; et ceux-ci mettent leur joie en leur mère. Toutes ces idées prouvent, d'autre part, le grand amour des Syriens pour l'Eglise.

La doctrine de l'Eglise, corps mystique du Christ, dont le Christ historique est le *chef* et que le Saint-Esprit *informe,* se trouve assez rarement dans les auteurs, et même dans la liturgie. Les passages de l'Ecriture qui s'y réfèrent sont parfois cités par les auteurs, mais sans tentative d'en approfondir les implications. Le Saint-Esprit réside dans l'Eglise, la pare de ses dons et l'assiste, afin qu'elle enseigne la véritable foi. L'Eglise, en tant qu'épouse de la deuxième personne de la sainte Trinité, est en union étroite avec les trois Personnes. Cette idée revient assez souvent dans la liturgie, sous forme de doxologie, à la fin des oraisons.

L'Eglise du Christ — son épouse et son corps — est préfigurée et représentée de diverses manières par des personnages et des événements de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les Syriens aiment à découvrir partout des figures de l'Eglise, — et c'est encore là un signe de l'importance qu'ils lui attribuent. Ils considèrent tout particulièrement l'arche d'alliance, construite par Moïse, comme une image anticipée de l'Eglise. L'Arche de Noé, la pierre de Jacob, le rocher du désert d'où Moïse fit jaillir l'eau, et le buisson ardent, en étaient aussi des signes annonciateurs. La femme revêtue de soleil dont parle saint Jean, au chapitre XII de son Apocalypse, est interprétée comme figurant l'Eglise, par Denys bar Ṣalîbi. L'Eglise est encore la Jérusalem céleste, chantée par le même saint Jean, au chapitre XXI de la célèbre Révélation. Il faut dire, en résumé, que les Syriens, dans leur enseignement sur

l'essence de l'Eglise, n'ont jamais dépassé une tendance générale, et ne sont point parvenus à une pénétration systématique de ce thème.

Ils ont avant tout conçu des idées, comme nous l'avons déjà dit, sur des questions d'un intérêt pratique immédiat. Dans les premiers temps, jusqu'à l'invasion arabe, le concept de *communio* (Šawtofûto = Κοινωνία) est au premier plan [4]. C'était l'époque de la lutte fluante et refluante des adversaires du concile de Chalcédoine contre ses partisans. Le point décisif dans ce combat était, pour chacun, de démontrer que sa *communio* était la bonne. La question se posait sans cesse de savoir aux côtés de quel évêque on pouvait se ranger, et avec quels autres la *communio* serait impossible. Les têtes dirigeantes du patriarcat d'Antioche étaient alors Sévère et Philoxène de Mabboug. Jean d'Ephèse qui, dans son Histoire de l'Eglise, a décrit les luttes autour de Chalcédoine, revient souvent lui aussi sur cette question de *communio*. La *communio* est un lien sacramento-juridique qui enlace les membres de la véritable Eglise du Christ, à l'exclusion de tous autres. L'autorité ecclésiastique est juge de l'appartenance à cette *communio*, dont le signe concluant est la célébration eucharistique. Or, les hérétiques étant absolument exclus de la véritable communion des fidèles, la condition préalable de son existence est la vraie foi. Le critère de cette vraie foi, partant de la véritable *communio*, est l'accord général actuel des évêques et des fidèles ; et quand cet accord est douteux, l'enseignement des Pères de l'Eglise primitive, des apôtres et de l'Ecriture sainte. Nulle part il n'est fait mention de rapports avec le Siège de Rome comme critère de la véritable *communio*, ce qui est compréhensible, puisqu'on était en fait opposé au pape Léon et à son *Tomos*. Dans la vraie foi partagée, l'unité de la *communio* n'est pas considérée comme nécessaire ; il peut même y avoir des divisions parmi les « orthodoxes » ; pur schisme, par conséquent, sans qu'il y ait hérésie.

Après l'invasion arabe, un durcissement des fronts se

---

4. Pour le concept de « *Communio* » voir L. Hertling, *Communio und Primat*, in : *Miscellanea Historiæ Pontificiæ*, vol. VII, Rome 1943.

manifesta. Il n'y eut plus ce mouvement continu de flux et de reflux entre les adversaires et les tenants du concile de Chalcédoine. Pour cette raison, on n'eut plus à se demander sans cesse si l'on pouvait être en communion avec tel ou tel évêque ou non. La discussion ne se porta plus sur la *communio ;* mais au lieu de cela, commença à émerger lentement un nouveau problème : comment pouvait-on regarder les communautés monophysites qui, par suite de l'évolution historique, passaient de plus en plus dans la minorité, comme la seule véritable Eglise universelle du Christ ? L'universalité de l'Eglise, qui s'étend jusqu'aux confins de la terre, est soulignée à tout bout de champ dans la liturgie syrienne. Comment cela pouvait-il s'appliquer aux Eglises monophysites ?

L'attitude prédominante chez les Syriens occidentaux gardait quand même toute sa rigueur, qu'on pouvait exprimer ainsi : les autres chrétiens, chalcédoniens et nestoriens, sont, en tant qu'hérétiques, en dehors de l'Eglise une et véritable. Avant tout autre, Denys bar Ṣalîbi défend sans dévier, dans ses écrits polémiques contre les Melkites, les Arméniens et les Nestoriens, la foi en l'Eglise monophysite, hors de laquelle il n'y a point de salut. Mais il combat aussi, dans ses propres rangs, des représentants d'une conception moins étroite. Il y en avait donc. Yaḥya ibn Jarîr (mort après 1080), dans son abrégé théologique, avait déjà formulé sur les trois partis (monophysite, nestorien et chalcédonien) le jugement suivant : « Les trois partis ont une même doctrine : il n'y a de différences que dans leur expression [5] ». Le Patriarche Michel-le-Grand (1166-1199) luttait, il est vrai, avec la même rigueur théorique que Denys ; mais il ne voyait, dans la pratique, aucune difficulté à entretenir des relations amicales avec les Latins, à l'éloge desquels il dit ceci : « Ils tiennent pour chrétiens tous ceux qui vénèrent la croix » [6].

---

5. G. Graf, *Chalkedon in der Ueberlieferung der christlich-arabischen Literatur*, in : *Grillmeier-Bacht, Das Konzil von Chalkedon in Geschichte und Gegenwart*, vol. I, Würzburg 1952, p. 763.

6. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel, Patriarche jacobite d'Antioche*, vol. III, Paris 1905, p. 222.

Mais il ne suit pas, de cette attitude conciliante à l'égard d'autres confessions, que les Syriens aïent soutenu des conceptions indulgentes à l'égard des « hérétiques ». Ces derniers n'appartiennent en aucune manière à l'Eglise. Les premiers monophysites à l'unanimité, leurs successeurs dans la majorité des cas, sont d'avis que les hérétiques sans exception sont *mala fide*. Ils sont de ce fait considérés comme voués à l'enfer éternel, sans autre forme de procès. Cependant certains auteurs tardifs accordent çà et là aux hérétiques le bénéfice de l'ignorance, tels Michel-le-Grand et Denys bar Ṣalîbi dans son *Instruction sur la Pénitence* [7]. Bar Hebraeus, dans son Nomo-Canon, admet que le saint Sacrifice offert pour ceux qui sont morts dans l'hérésie puisse leur être utile [8]. Selon la conception unanime des Jacobites, évêques et prêtres hérétiques n'ont aucune sorte de pouvoirs, tant qu'ils sont séparés de l'Eglise. Les Syriens n'ayant pas une notion bien nette de la différence entre le pouvoir de juridiction et le pouvoir d'ordre, il leur arrive souvent de dénier aux hérétiques même le pouvoir d'ordre. La *communicatio in sacris* avec les hérétiques doit être évitée à tout prix.

Le jugement des Jacobites à l'égard des schismatiques est d'une sévérité analogue. L'unité de l'Eglise étant essentielle, celle-ci ne peut souffrir de division interne qui soit réelle. Dans le cas d'une division entre orthodoxes, l'un seulement des partis en controverse est la véritable Eglise ; l'autre est schismatique et de ce fait séparé de l'Eglise.

Les schismatiques doivent obligatoirement revenir à récipiscence et, par l'absolution, être réintégrés dans l'Eglise. Pourtant, dans la pratique, il n'est pas rare que les Syriens, sans doute par opportunisme, se montrent disposés à faire des concessions qui contredisent à vrai dire leurs principes rigoureux. Des différends furent souvent arrangés par des négociations, comme entre adversaires de droits égaux, sans qu'il ait été question de pénitence, ni de réintégration.

---

7. H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, vol. I, Würzburg 1863, p. 459.

8. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, vol. X, partie 2, p. 39.

La conception de la plupart des jacobites était donc, comme nous l'avons dit, que les chalcédoniens et les Nestoriens, étaient des hérétiques, et qu'ils se trouvaient, de ce fait, en dehors de la véritable Eglise du Christ. Cette Eglise se limitait, après le concile de Chalcédoine, aux communautés monophysites : le patriarcat jacobite d'Antioche, le patriarcat copte d'Alexandrie, les Eglises éthiopienne et arménienne. Les patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie étaient tout à fait indépendants l'un de l'autre, mais unis dans une même *communio,* c'est-à-dire se reconnaissaient réciproquement comme des parties de l'Eglise une et véritable du Christ. L'Ethiopie dépendait d'Alexandrie. Bien que l'Eglise arménienne fût en principe comprise dans le patriarcat d'Antioche, il ne venait pas à la pensée du patriarche de prétendre exercer son autorité en Arménie. Telle était en fait la situation, après le concile de Chalcédoine. L'organisation théorique de l'Eglise universelle fut basée sur cette situation. Il n'existait aucun chef suprême dans l'ordre terrestre : un tel chef n'était donc pas nécessaire. Le seul chef de l'Eglise est le Christ. Il est juste de dire que cette thèse n'a pas été formulée très souvent par les Syriens ; elle n'a pas été non plus fondée en raison : on se borne à constater le fait. Dès l'époque des combats autour de Chalcédoine, Elias, auteur d'une biographie de Jean de Tella, écrit ceci : « Notre Chef proprement dit est le Christ ; et après le Christ, le patriarche Mar Sévère, le patriarche Mar Théodose d'Alexandrie), et le patriarche Mar Anthime (de Constantinople), avec tous les autres évêques orthodoxes qui, pour l'amour de la vérité, souffrent persécution » [9].

Le patriarche de Rome n'est pas mentionné, parce que considéré comme hérétique. Anthime de Constantinople était monophysite ; mais d'ordinaire, le patriarche de la nouvelle ville impériale est laissé de côté, lui aussi, comme partisan de Chalcédoine. Plus tard, l'organisation des quatre patriarches — dont deux, malheureusement, avaient renoncé à la vraie foi — fut considérée comme d'origine

9. E. W. Brooks, *Vita Johannis Episcopi Tellae, auctore Elia,* Paris 1907, p. 53.

apostolique. Le patriarche Denys de Tellmaḥré (818-845) développe cette doctrine devant le khalife el-Ma'mûn ; le corps des quatre patriarches apparaît ici comme l'autorité suprême de l'Eglise. Si l'un d'entre eux apostasie, les trois autres doivent se réunir et le condamner[10].

D'autres auteurs, tel Yaḥya ibn Jarîr, font remonter l'institution des quatre patriarches au concile de Nicée. Cette autorité des quatre patriarches ne fut jamais réalisée dans le domaine pratique, et devint même impossible, après la défection de deux d'entre eux. Pour les jacobites, le chef naturel et irrécusable de leur Eglise, qui n'est pourtant qu'une partie de l'Eglise universelle, est leur patriarche. Il est pour eux le successeur de Pierre.

Il est clair que dans une telle conception de l'organisation de l'Eglise universelle, il n'y a pas de place pour la primauté juridictionnelle du pape. Si l'évêque de Rome a perdu la vraie foi et se trouve de ce fait en dehors de la véritable Eglise, aucune primauté juridictionnelle de droit divin ne peut lui appartenir. Ce serait peine perdue de vouloir demander aux Syriens, pour des raisons « apologétiques », la reconnaissance d'une telle primauté. Bar Hebraeus a admis, il est vrai, dans son recueil, le canon pseudo-nicéen qui énonce clairement la primauté du pape. Mais dans l'ensemble de la doctrine et de la pratique des Jacobites, ce canon produit l'effet d'un corps étranger. La primauté du pape est tout simplement négligée par les auteurs syriens. Ils mentionnent çà et là cette vérité de fait que l'évêque de Rome exerçait jadis son autorité en Orient comme en Occident ; mais ils ne prennent à cet égard aucune position. Une polémique formelle contre les prétentions romaines est de toute rareté. Dans une lettre de Philoxène aux moines orthodoxes de l'Orient, on rencontre bien une allusion occasionnelle à la « tyrannie de Rome »[11] ; mais on ne trouve qu'une seule fois, sous la plume d'un Syrien occidental, une attaque circonstanciée contre la primauté : c'est dans la chronique de Michel-le-

---

10. CHABOT, *op. cit.*, p. 68.

11. J. LEBON, *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*, in : *Le Muséon* 43 (1930), p. 219.

Grand, au cours d'une citation des *Tmemata* de Philopone, auteur égyptien du VIe siècle [12]. Michel s'approprie ce texte, à la vérité ; mais ce n'est pas comme s'il polémiquait contre Rome de sa propre initiative. Il est certain que le pape Léon et son *Tomos* sont à toute occasion, brutalement récusés comme hérétiques, mais il n'en ressort pas une hostilité systématique à la primauté romaine.

Nous ne trouvons donc pas cette hostilité chez les Syriens comme on la trouve chez les Grecs. Ils ont eu moins directement affaire à Rome et, en outre, ils reconnaissent le fondement de la primauté du pape, c'est-à-dire la préséance de saint Pierre, son siège à Rome et la pérennité de sa charge dans l'Eglise, mais sans tirer les conséquences de ces prémisses, ce qu'ils ne pouvaient évidemment pas faire sans renier leur propre position.

Que Pierre ait été le chef des apôtres, c'est un fait universellement admis par les Syriens occidentaux : une multitude de textes sont là pour en témoigner, aussi bien chez les auteurs que dans la liturgie. Mais ils ne montrent pas la même unanimité pour enseigner que le Christ a fait de Pierre la base de toute son Eglise, et que cet apôtre en a ensuite réellement pris la tête. Un grand nombre de leurs auteurs expliquent le passage classique de saint Matthieu dans un sens qui semble exclure la primauté. Selon Sévère et Philoxène, c'est la *foi* de Pierre, et non sa personne, qui est le fondement de l'Eglise. Parmi les premiers Syriens occidentaux, Jacques de Sarug est le seul à commenter ce texte dans le sens d'une véritable primauté de saint Pierre dans l'Eglise, — et c'est là une raison de plus pour mettre en doute l'appartenance de ce Syrien au parti monophysite. — La position des jacobites postérieurs sur cette question n'est pas uniforme. Selon Yaḥya ibn Jarîr, la personne de Pierre est le roc sur lequel le Seigneur a bâti son Eglise [13]. Denys bar Ṣalîbi, sur cette même question, n'est pas toujours constant. Par

---

12. CHABOT, o. c., vol. II, p. 101-102.

13. P. HINDO, *Disciplina Antiochena antica, Siri II, les Personnes*. In : *Sacra Congr. per la Chiesa Or.*, *Codific. can. or. Fonti*, Série II, *Fasc.* XXVI, Vatican 1951, p. 48.

contre, Michel-le-Grand et Bar Hebraeus rapportent sans ambages le texte de Matthieu à la personne de Pierre [14]. Dans la liturgie, on trouve des textes nombreux qui célèbrent en saint Pierre le fondement de l'Eglise, le porteur du pouvoir des clefs et le pasteur suprême.

Les pouvoirs de Pierre se survivent dans l'Eglise, non en une seule personne, mais au contraire dans les patriarches, dans tous les évêques orthodoxes, voire dans tous les prêtres : ainsi pensait déjà Philoxène. L'évêque Georges des Arabes, Moïse bar Képha, Denys bar Ṣalîbi, Michel-le-Grand et Bar Hebraeus représentent la même tendance. C'est là le point faible dans l'enseignement des jacobites sur la primauté de Pierre. La position exceptionnelle du Prince des Apôtres, qui est *seul* le fondement de l'Eglise et à qui seul les clefs du Royaume céleste sont confiées, n'est pas clairement admise. C'est pourquoi, du fait reconnu par eux, que saint Pierre est mort évêque de Rome, les Jacobites n'infèrent pas qu'à l'évêque actuel de cette ville, en tant que successeur du Prince des Apôtres, échoient les pleins pouvoirs dans l'Eglise toute entière.

Les jacobites ayant acccepté les prémisses d'où suit logiquement la primauté du pape, il n'y eut pas pour eux de grosses difficultés à souscrire à cette primauté, dès qu'ils prirent contact avec l'Occident. L'obstacle capital à la réunion résidait plutôt en ce qu'elle représentait l'abandon de toute leur tradition locale. Ils devaient admettre que leurs grands hommes, qu'ils honoraient comme saints et docteurs de l'Eglise, avaient fait fausse route. Il leur fallait reconnaître, dans le concile de Chalcédoine, qu'ils avaient tenu jusqu'alors pour un concile d'inspiration satanique, une assemblée générale de l'Eglise. S'ils étaient disposés à le faire, la reconnaissance de l'évêque de Rome comme successeur de Pierre, et partant comme le chef suprême de l'Eglise, devenait une chose relativement aisée.

Cependant, il ne faut pas déduire de là, comme nous l'avons déjà souligné, que la doctrine de la primauté ait

---

14. Chabot, *o. c.* vol. II, p. 384 ; W. Eardley, W. Carr, *Gregory Abu'l Faraj... Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum*, London 1925, p. 42.

été traditionnelle chez les jacobites. L'autorité de saint Pierre, qui lui avait été conférée par l'Homme-Dieu, se perpétue dans leur Eglise, mais non nécessaïrement dans une seule personne.

Les jacobites conçoivent l'Eglise, à l'instar d'ailleurs des catholiques, comme une institution fondée par le Christ, investie par lui de son autorité et de ses pouvoirs divins, impérissable et nécessaire au salut. Il est aisé de le démontrer. Et c'est en cela, soit dit en passant, que réside la valeur apologétique d'une enquête sur la notion de l'Eglise chez les Syriens. Les vues protestantes, ou même orthodoxes modernes sur l'Eglise ne peuvent trouver, dans la tradition syrienne, aucun support. Que le Christ ait fondé l'Eglise, c'est, pour les Syriens occidentaux, une évidence sur laquelle ils n'ont pas besoin d'insister, puisqu'elle ressort, claire comme le jour, de l'unanime explication du texte classique de Matthieu. Etant fondée par l'Homme-Dieu, l'Eglise est son royaume indestructible. Cette idée, souvent exprimée dans la liturgie, s'appuie sur les paroles du Christ : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ».

Le Seigneur a conféré aux apôtres son pouvoir et son autorité divines. Par les successeurs des apôtres, les patriarches et les évêques, et par les prêtres de l'Eglise, ces pouvoirs divins vivront dans tous les temps. Ces pensées sont nettement exprimées par les auteurs syriens dans leurs commentaires sur la vocation des apôtres, et des passages de l'Ecriture qui concernent la transmission des pouvoirs à Pierre et à ses compagnons. Denys bar Ṣalîbi, par exemple, s'exprime en ces termes : « Notre Seigneur a transmis à Simon, et par lui à nous-mêmes, ces deux pouvoirs de lier et de délier, qui n'appartiennent qu'à Dieu »[15]. L'Eglise exerce de trois manières ses pouvoirs et son autorité : elle enseigne au nom de Dieu les vérités qu'il a révélées ; elle a le droit de commander et d'interdire ; et elle procure à ses enfants la vie divine de la grâce. En matière de foi, l'enseignement commun des « Pères et

---

15. I. SEDLACEK, *Dionysii Bar Salibi Commentarii in Evangelia*, Rome 1906, vol. I, p. 282.

Docteurs de l'Eglise » sert de règle. Là où ces maîtres sont énumérés, il s'agit toujours d'évêques de l'Eglise ancienne. Nous trouvons donc ici exprimée la fonction enseignante confiée aux évêques. Il est pourtant moins facile d'apprécier si les évêques contemporains ont toujours la même autorité que ceux des premiers siècles. L'Eglise exerce aussi son magistère dans les conciles œcuméniques ; de ces conciles, les jacobites ne reconnaissent que les trois premiers. Leurs définitions sont impératives, parce qu'elles ont été prononcées sous l'inspiration du Saint-Esprit. Voici, par exemple, un passage de Denys bar Ṣalîbi sur le premier concile de Constantinople : « Le Saint-Esprit s'est manifesté par la bouche des cent cinquante qui s'étaient assemblés à Constantinople [16] ». Le concile de Chalcédoine est récusé, à cause d'une conviction spontanée que sa définition heurte de front la tradition de l'Eglise. C'est pourquoi, au dire des Syriens monophysites, la décision de ce concile a été rejetée par une écrasante majorité d'évêques et de fidèles de l'Eglise universelle. Philoxène de Mabboug déclare que la valeur des décrets d'un concile dépend de leur acceptation par toute l'Eglise [17]. On pourrait trouver actuellement, dans la doctrine « Sobornost » des Orthodoxes russes, un écho de cet enseignement. Mais ce texte est tout à fait isolé. Enfin, la nécessité de l'Eglise comme seule dispensatrice du salut provient de ce que les hérétiques qui s'en écartent se perdent éternellement pour cette raison même.

Telles sont les conceptions de base des Syriens occidentaux sur l'Eglise. Dans l'ouvrage que nous indiquons en tête du présent article, les idées, que nous n'avons pu qu'effleurer très brièvement ici, sont développées dans le détail et appuyées de multiples citations tirées des auteurs et de la liturgie.

WILHELM DE VRIES, S.J.

(*Traduit de l'allemand par L.-M. Gauthier*).

---

16. *Traité contre les Nestoriens* de Denys bar Salîbi, éd. par F. Nau in : *Rev. de l'Orient Chr.* XIV (1909), p. 317.

17. Lebon, *o. c.*, *Le Muséon* 43 (1930) p. 67.

LA DEUXIÈME HOMÉLIE DE JACQUES DE SARUG * SUR LA FOI DU CONCILE DE CHALCÉDOINE

I. *AUTEUR ET MANUSCRITS.*

La deuxième homélie de Jacques de Sarug († 521) sur le Credo de Chalcédoine[1], nous est transmise par le manuscrit de Londres, le Br. M. add. 14 651 et par celui du Vatican, le Vat. Syr. 117[2].

Le ms Vat. Syr. est de date plus récente, et sa copie est antérieure à l'année 1476. Il comprend 555 feuillets, de trois colonnes chacun. A en juger par l'écriture, il pourrait remonter au XIIe siècle. Il contient 227 traités qui sont pour la plupart attribués à Jacques de Sarug[3]. L'homélie

---

* La date tardive du manuscrit (a. 850), le nom incomplet de Jacques et les affirmations que ce Jacques prête à ses adversaires, affirmations qui ne reflètent pas la doctrine définie par Chalcédoine, mais bien plutôt celle des Nestoriens, feront sans doute hésiter les patrologues et les historiens à considérer comme certaine l'attribution de la présente homélie à Jacques DE SARUG.
(N. D. L. R.).

1. D'après les recherches les plus récentes, Jacques doit être considéré comme monophysite. Ses lettres sont d'un caractère purement monophysite, tandis que ses homélies ont été remaniées dans le sens catholique. Cf. P. KRÜGER, *Das Problem des Rechtgläubigkeit Jakobs von Serugh und seine Lösung*, in *Ostkirchliche Studien*, 5-1956.

2. Nous sommes redevable des renseignements relatifs au ms vat. au Père Breydy, du Liban, qui a eu l'obligeance de consulter ce ms à Rome.

3. Cf. S. E. et J. S. ASSEMANI, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae cod. manuscrip. catalogus in tres partes distrib.* 1-3, Rome 1759.

qui fait l'objet de la présente étude est à peine complète. Il ne s'agit que de trois feuillets : 139 v-140 v).

Le texte n'est certes pas à l'abri de toute critique. Les vers, de mètre dodécasyllabique, sont divisés en strophes. D'après l'en-tête (f. 139 v), Mar Jacques en est l'auteur ; mais cet en-tête même a été amplifié : il n'est donc plus original. C'est pourquoi, en examinant l'authenticité de cette homélie, le catalogue Assemani ne l'attribue pas à Jacques de Sarug — qu'il tient pour orthodoxe, c'est-à-dire catholique — mais à un jacobite quelconque qui aurait usurpé son nom. Une note marginale du folio 139 v porte ces mots en arabe : « Homélie de Jacques Baradée » ; il y a là confusion entre les deux Jacques.

Nous prenons donc pour base le texte du Br. M. add. 14 651. C'est un palimpseste écrit en 850, et dont l'écriture est bien lisible [4].

II. *COMMENTAIRE THEOLOGIQUE.*

La deuxième homélie contre le concile de Chalcédoine est d'une importance théologique qu'il ne faut pas sous-estimer, parce qu'elle apporte de sérieux éclaircissements sur les conceptions christologiques et mariologiques de son auteur, qui nous mettent en mesure de le caractériser et de le situer avec plus de précision.

a) *Christologie.*

Le rejet et la condamnation du concile de Chalcédoine (451) par Jacques de Sarug sont clairs et nets. Adversaire de ce concile par lequel la doctrine des deux natures fut définie, il appelle les Pères de Chalcédoine « la légion enragée » (f. 175 b). Jacques passait jusqu'alors pour un écrivain réfléchi, éloigné de toute querelle — réputation qui, à elle seule, le place sous un jour différent. Il n'en reste pas moins que sa veine polémique était très accentuée. Ses conceptions de la divinité et de l'humanité dans le Christ vont d'accord avec son opposition. Les textes

---

4. Cf. W. Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts*, III, Londres, 1872, 1101a, 1102a, 1103a.

invoqués prouvent sans ambages que, dans son enseignement, le Christ était un, une unité qui ne peut être divisée en deux nombres (*numeri*) ou parties (*partes*), c'est-à-dire l'unité de la divinité. Le Christ est essentiellement Dieu et ne peut être partagé en deux éléments, la divinité et l'humanité. Le suppôt de l'unité personnelle du Christ est la divinité seule, en sorte que cette divinité comprend en soi la personne même du Christ. La divinité étant le Verbe, le Christ est seulement le Verbe, dans son être véritable. C'est pourquoi il n'est pas davantage mortel et ne peut pas souffrir : le Christ est impassible. Cependant, pour pouvoir prendre, pour l'amour d'Adam, le chemin de la passion et de la croix, il a assumé une humanité. Jacques évite l'expression « nature humaine ». Mais cette prise à soi d'une humanité n'est pas une intégration dans l'unité de la personne, comme l'a défini le concile de Chalcédoine ; c'est simplement une composition par adjonction ou introduction. L'activité de cette nature humaine est exécutive, accomplissante ; aucune autonomie de quelque ordre que ce soit ne lui est dévolue d'aucune manière. Elle est toutefois, selon son être propre, véritable, réelle, authentique. Suivant Jacques, le Christ n'a jamais possédé une nature apparente, comme le voulaient les disciples d'Eutychès ou les phantasmatistes. Jacques soutient par conséquent la doctrine de la nature unique, le *monophysisme*. Il ne reconnaît dans le Christ qu'une seule nature et une seule personne, divines l'une et l'autre. Sa nature humaine est comme un vêtement qui servait aux fins de la rédemption, sans avoir été reçue en union directe et immédiate dans la personne du Christ comme telle. Jacques donne le nom de Jésus au Christ dans la composition de son unité avec l'humanité. C'est donc Jésus seulement qui a souffert, et non le Verbe. Cette terminologie est clairement employée par notre auteur.

Dans l'homélie qu'on va lire, Jacques use d'une représentation toute spécifique de la communication des idiomes. Il reproche aux chalcédoniens d'avoir séparé Jésus du Verbe et de ce qui lui est propre ; c'est-à-dire de ne pas avoir reporté sur les autres les propriétés de chacun (f. 177 a). Jacques affirme ici l'identité du Verbe et de Jésus. Essentiellement parlant, le Verbe et Jésus sont un

et le même, bien qu'à l'idée de Jésus, Jacques ajoute accidentellement l'humanité. C'est pourquoi, il peut reporter sur le Verbe, donc d'une nature sur l'autre, ce qui appartient en propre à Jésus. Le concile de Chalcédoine attribue à la personne du Christ les propriétés (*idiomata*) de deux natures différentes.

La position de Jacques à l'égard du concile et de ses idées fondamentales manifestent clairement qu'il était monophysite de ligne sévérienne, ce qui permettrait de le classer d'une manière définitive. Car en effet, on est resté longtemps dans le doute sur son orthodoxie : les opinions allaient et venaient, et elles continuent à le faire. Des recherches récentes aboutirent à le considérer comme catholique [5]. Ce point de vue s'appuyait trop sur ses autres sermons. Ses lettres, au contraire, indiquent la même position christologique que le présent document ; on pourrait donc régler la question d'après ses vues en cette matière. Les autres sermons montrent des signes et des traces d'une retouche postérieure dans le sens catholique [6].

b) *Mariologie.*

Les formules qui s'appliquent à la Mère du Seigneur sont aussi d'une grande importance. Au f. 176 b, Jacques déclare qu'au dire des calomniateurs — *alias,* des tenants de Chalcédoine, — Marie aurait réellement enfanté le Christ. L'accent est mis sur « réellement », c'est-à-dire comme tous les hommes ordinaires sont enfantés. Jacques repousse cette manière de voir. Selon lui, Marie n'a pas mis au monde un Homme-Dieu, mais bel et bien Dieu. Il admet, certes, que le Verbe était aussi dans le sein de la Vierge ; mais elle est avant tout la « Bienheureuse Mère de la Déité » (f. 177 b). Jacques revient sur la même idée quand il dit ceci : « Celui-ci est Jésus, le Verbe, qui est né de la fille de David » (f. 176 a). Ici encore le Verbe et Jésus sont identifiés. Pour autant que Marie a mis au monde, elle est

---

5. Cf. notre étude *War Jakobs von Serugh Katholik oder Monophysit ? in Ostkirchliche Studien*, 1953 (3), 199-208.

6. Cette conclusion ressort du nouvel ouvrage que nous avons donné en référence au début du présent article, et qui n'est pas encore paru.

appelée « Mère du Seigneur » ; improprement, car aucune femme n'a jamais pu enfanter Dieu. Et cependant, elle est bien sa mère, puisqu'elle est l'origine de sa nature humaine, c'est-à-dire plus exactement, de l'humanité du Seigneur. Dans tout ceci, Jacques place Marie à une hauteur surhumaine.

Le lien entre la Christologie de Jacques et sa mariologie est évident : la seconde découle logiquement de la première. Notre auteur donne, sur la maternité de Marie, dans l'homélie qu'on va lire, l'un des témoignages les plus importants de toute son œuvre. Nous nous limitons, comme on le sait, à des indications ; car il faudrait placer la mariologie de ce sermon dans le cadre de tous les écrits de son auteur, pour mettre en pleine lumière le point de vue mariologique du monophysisme.

III. *TEXTE.*

b. Géant des mondes qui, par ta puissance, as racheté la
[création,
Délivre ton Eglise de la servitude de ceux qui insultent ton
[nom.

Force suprême, devant laquelle tremblent toutes les forces,
Chasse loin de ton troupeau, les scrutateurs qui dénaturent
[la vérité.

Fils de Dieu qui devins, dans ton amour, fils de la Vierge
[(Ṭlîṯo = puella [1]),
L'intelligence t'a conçu dans les transports ardents de la
[flamme [2].

---

1. Le terme « tlîto = puella » jeune fille, vierge) est une désignation de la Mère du Seigneur, que Jacques de Sarug aime à employer.

2. Dans les écrits de Jacques, la flamme est un symbole multivalent dont l'application est principalement d'ordre surnaturel et spirituel. Ici, la flamme signifie le feu de la foi : dans l'ordre de la connaissance, la foi est la démarche primordiale pour accéder à la surnature.

Tu échappes à la vue des anges et tu t'es manifesté à cause [d'Adam ;
Et voici qu'on te partage en nombres et en mesures.
Tu es Un, *fils* de l'Un ; et il n'y a point de place *en toi* [pour un partage.
Celui qui cherche à te diviser, son intelligence s'est [obscurcie.
Que je sois éclairé par toi, car sans ta lumière personne [ne peut voir.
Que je marche en toi ; ta voie est exempte de tout piège.
Que je vienne à toi, car tu es un refuge plein de paix.
Que je sois avec toi ; d'être auprès de toi, Seigneur, est un [bonheur.
f. 174 a. Que je vive en toi, Seigneur, car la mort ne s'est jamais [approchée de toi.
O riche, dont les trésors ne s'épuisent jamais,
Donne à mon indigence une parole éloquente pour que je [parle de toi,
Que je le mérite ou non ; agis selon ta volonté ;
Car tu es celui qui répand ses richesses sur les indigents,
Et donne gratuitement à celui qui est digne et à celui qui [ne l'est pas.
Je me suis approché pour implorer ta pitié. Accorde-la [moi, Seigneur.
Que je ne sois pas privé de tes dons à cause de mes péchés.
Voici que mes iniquités m'incitent à garder le silence ;
Mais ton grand amour me pousse à parler.
Que ta porte, Seigneur, ne se ferme pas devant ma face, [à cause de mes transgressions,
Afin que je ne sois pas vain, inutile et plein de misères.
Que je me sois rendu coupable, cela n'est que trop évident, [Seigneur ;
Mais il n'est pas moins évident que tes miséricordes sont [infinies.
Ta porte n'est jamais fermée, ô Fils de Dieu,
Sauf devant celui qui blasphème ta divinité.
Celui qui vient avec foi et amour à toi,
La porte de tes miséricordes est en vérité ouverte devant [lui.

b. Je viens me réfugier, Fils vrai, et avec confiance,
Je m'apprête à parler *de toi* avec foi.

Que ma parole soit comme *un chant* de louanges pour toi,
[Fils de Dieu.
Non point que tu en aies besoin, mais c'est moi qui
[m'enrichis.
Tu as les légions ardentes de flamme,
Et les chœurs de feu et d'esprit qui se tiennent à ton
[service ;

Les séraphins qui chantent : « Saint, Saint, Saint est notre
[Seigneur »,
Et les anges qui clament ta gloire sur leurs cithares ;

Les forces innombrables des serviteurs de feu et d'esprit
Qui se tiennent devant toi avec crainte et tremblement.

Il n'y a point de repos, ni d'arrêt, ni de confusion,
Et tous se tendent vers ta louange, Fils de Dieu.

Parce que la louange d'Adam t'est chère, quelque mépri-
[sable qu'il soit devenu,
Il te plaît que te glorifient les fils d'Adam.

Moi-même maintenant je demande à *te* chanter,
Et avec des offrandes je me prépare *à louer* ta gloire.

Ne t'éloigne pas de moi, Seigneur, c'est la requête que je
[t'adresse ;
Je m'efforcerai de faire que mon hymne soit pour te
[confesser.

A cause des divisions et des querelles devenues nombreuses
[aujourd'hui,
Voici que, plein de douleur, je crains de parler.

A cause de cette sœur de la nuit et des ténèbres [3],
Le zèle ma poussé à parler avec douleur de LUI.

a. Lui, il fut une cause de mort pour les hommes ;
La terre en a tremblé et elle est tombée avec amertume.

C'est lui qui a fait renier Dieu par les simples,
Et les a retranchés de la communion spirituelle.

---

3. Jacques appelle « sœur de la nuit et des ténèbres » les controverses religieuses de son temps, celles-ci prenant leur source dans les ténèbres de l'esprit.

C'est lui qui fut une cause de colère pour l'univers tout
[entier,
De guerre, de captivité et de sang répandu par toute la
[terre.
C'est à cause de lui que se multiplièrent les angoisses
[parmi les humains ;
Et voici que le monde entier en titube comme un homme
[ivre.
C'est lui qui, aussitôt qu'il infusa la souillure dans l'Eglise
[du Fils,
Elle ne put plus retrouver sa stabilité pour les hommes.

Quand il fut promulgué dans les couvents et les monastères,
La légion enragée entra dans la création et la troubla tout
[entière.

C'est lui qui, voyant que la paix *régnait* dans l'Eglise du
[Fils,
S'avança, entra, apporta le trouble et sema la discorde.

C'est lui qui souleva les prêtres du Fils l'un contre l'autre,
Et divisa en deux camps les serviteurs de la Déité.

Il vit la pure harmonie pleine de paix :
Il mélangea *le calice* de son impureté[4] : celui qui en but,
[perdit la raison.

Il chassa les hommes justes de leurs couvents,
Et les rendit errants dans le désert, leurs monastères étant
[détruits.

Il fit descendre les hommes parfaits de leurs retraites,
Et les solitaires vénérables abandonnèrent leurs ermitages.

f. 175 b. C'est lui qui répandit un grand mépris sur les serviteurs
[du Roi,
Et il les emprisonna dans les villes et parmi les hommes[5].

---

4. D'après les traditions talmudiques, le vin qu'on prenait aux repas rituels : pâque, chabourah etc. devait être coupé d'eau. Jamais on n'apportait au président de l'assemblée une coupe de vin pur. Celui qui donnait à boire faisait le mélange. De là l'expression « mélanger la coupe » pour signifier donner à boire. N. D. L. R.

5. Très jolie antithèse : Les ermites, prisonniers volontaires

Il souleva les femmes contre leurs maris,
Et il souleva les enfants contre leurs parents ;

Il sema entre les époux et leurs épouses
L'envie, la haine, la discorde et une grande colère.

Il fut la cause de l'ébranlement de l'univers.
Qui le soutiendra, sinon ton signe, Fils de Dieu ?

Il secoua le monde entier comme un roseau,
Et voici qu'à cause de lui la création entière est dévastée.

Les églises sont détruites, les couvents renversés, les [sanctuaires saccagés ;
Les sacrifices qui étaient offerts dans les sanctuaires ont [cessé.

Que dirai-je ou que tairai-je des maux
Qui, à cause de cette assemblée d'enragés, se multiplièrent [sur la terre ?

Et qui donc est celui qui fit tout cela sur la terre ?
Dévoile-le nous, explique nous cela qui est encore dans les [ténèbres.

C'est le Concile de Chalcédoine
Que réunirent, les satans, les démons, et qui y furent les [ennemis du Roi.

Que le grand anathème du vase d'élection Paul soit sur sa [tête,
Et *sur la tête* de ceux qui l'ont convoqué, l'ont organisé [et l'ont soutenu !

Que le Fils de Dieu les exclue de son héritage,
Et qu'il les précipite dans la géhenne avec les crucificateurs !

176 a. Parce qu'ils ont jeté la discorde dans l'Eglise du Fils de [Dieu,
Que la malédiction de Simon, chef des disciples, les [accompagne ;

Misérables ! Je m'adresse maintenant à vous,
S'il est encore possible qu'une parole soit dite clairement.

---

dans leurs cavernes, sont des hommes libres. En quittant leur prison librement choisie, ils deviennent prisonniers des villes et des hommes leurs semblables. N. D. L. R.

O nouveaux juifs qui ont surgi du silence,
Et à cause d'eux l'Eglise du Fils de Dieu est écartelée.

Quel besoin pour ces querelles sans profit ?
Venez que nous nous approchions du Livre de la Déité.

De lui nous apprendrons la vérité sans équivoque,
Car celui qui la cache marche dans les ténèbres.

Voici qu'en vérité nous trouvons les préfigures du Fils dans
[les prophètes,
Dans le premier de tous, le grand prophète plein de sagesse.

Moïse le juste qui, conduisit son troupeau[6] avec sagesse,
A écrit clairement sur le Fils de Dieu dans ses livres ;

Et il nous a déclaré : « Au commencement était le Fils,
Et le prophète que le Seigneur fera sortir de parmi vos
[frères »,

C'est Jésus, le Verbe, qui est né de la fille de David.
Jesus Bar Nun[7] l'a préfiguré clairement,

Lui qui a pris son nom et l'a promené par toute la terre.
Samuel aussi, dans ses cantiques, l'a préfiguré.

Viens Isaïe, montre-nous tes *prophéties* précieuses :
« Voici qu'une Vierge concevra et enfantera l'Emmanuel » ;

f. 176 b. Car en vérité le Fils de Dieu est avec nous.
Il est le géant et il est la merveille ; et qui peut le scruter ?

L'un l'appela : « l'herbe qui pousse de la terre » ;
Et l'autre l'appela : « la lumière qui se manifeste de la
[Maison de David » ;

Un autre encore : « la pierre qui s'est fendue sans le
[secours d'une main » ;
Et un autre : « le rejeton béni de la maison de Jessé ».

Toutes ces choses glorieuses, avec clarté
Ont été dites par les saints prophètes de la vérité

Au sujet de Jésus, le Verbe, né de la Fille de David,
Et que ces maudits déclarent être né de Marie réellement ;

---

6. Son troupeau = son peuple.

7. En syriaque Jésus et Josué ne sont qu'un même nom.

« Il est Dieu Un ; il est Homme Un ; et nous le confessons.
Dieu, Verbe du Père, n'a pas subi la mort.

Mais c'est Jésus qui a subi la mort, car il était un homme.
Dieu ne peut mourir, il ne peut souffrir.

Il est absurde de dire que celui qui est immortel a subi la
[mort ».
O, vous maudits et méprisables, fils hérétiques de la
[perdition,

Pourquoi marchez-vous en aveugles dans les ténèbres ?
Que le Verbe soit resté neuf mois dans le sein de Marie,
Il l'a accepté à cause de son amour pour Adam,

Ainsi que d'être resté trois jours parmi les morts.
Elle est grande ton audace, ô contradicteur.

Tout le système de ta contradiction est le suivant :
Tu comptes avec cynisme le Fils *comme faisant* deux
[nombres :

7 a. « L'un est le Dieu qui a fait les merveilles et *accompli* les
[miracles ;
Et l'autre, l'homme qui a éprouvé les souffrances et *subi*
[les insultes.

L'un est étranger à la souffrance, à la mort et à la
[crucifixion ;
Et l'autre a été crucifié entre les larrons et c'est Jésus.

Jésus d'un côté, et le Verbe d'un autre » ; voilà comment
[comptent les imposteurs.
Et ce qui est propre à l'un, ils ne l'attribuent pas à l'autre.

C'est ce que disent les imposteurs maudits, fils de la
[perdition.
Celui qui entend leurs blasphèmes, que pourra-t-il dire,

Sinon crier *la vérité* de toutes ses forces, et les rappeler à
[à la raison ?
Et celui qui osera, dans ce Fils *qui procède* de la divinité

Apporter des nombres ou des divisions de quelque sorte
[que ce soit,
Que sa bouche soit maudite, et ses pensées aussi, à moins
[qu'il ne se repente !

« Il est Un ! Il est Un ! Le Fils de Dieu, proclame l'Eglise ;
Et je ne compose, ni avec les scrutateurs, ni avec ceux qui
[divisent.

J'ai appris la vérité, *de la bouche* du Père, ô impies ;
Et je n'accepte pas l'égarante confusion de vos doctrines.

Celui qui est né du sein de la *Vierge* glorieuse,
En lui je me glorifie et il m'a enfanté des eaux.

Celui qui a été flagellé par les fouets de Pilate,
En lui est mon orgueil et il me purifie de *mes* péchés.

f. 177 b. Celui qui a été crucifié entre les larrons sur le calvaire,
Sur lui je m'appuie, et il m'élèvera jusqu'à la demeure de
[son Père.

En celui qui descendit jusqu'aux profondeurs du Šéôl je
[mets ma confiance,
Et il me sortira des ténèbres où j'étais assise.

Celui qui, par son commandement, a ouvert les tombeaux
[et ressuscité les morts
Est mon attente et il me placera à sa droite ».

— « Il est beau ton espoir, fille des Araméens, il est beau
Et elle est belle ta foi, ô épouse du Fils ! [ton espoir !

Elève ta voix et tends tes mains vers Dieu ;
Il se manifestera très bientôt, et fera justice de tes
[persécuteurs.

Leur salaire sera le courroux, la colère et les douleurs,
Parce qu'ils ont rabaissé la Bienheureuse Mère de la Déïté.

Et toi qui l'as aimé avec une foi qui ne le partage pas,
Il élèvera ta tête par la délivrance qui se manifestera
[bientôt ».

Et le pécheur qui a œuvré et s'est fatigué pour ton épouse,
Que tes miséricordes, Fils de Dieu, *se répandent* sur lui,
[le jour de ton avènement.

Ici se termine le Mîmro de Mar Jacques le Docteur sur l'Assemblée qui se tint à Chalcédoine.

DDr. P. KRÜGER.

RÉCEPTION D'UN ÉVÊQUE SYRIEN AU VIe SIÈCLE

I. Introduction *

En 1908, S.B. Mgr Rahmani publiait pour la première fois dans le IIIe fascicule de ses *Studia Syriaca* [1], quelques pages d'un manuscrit de sa bibliothèque patriarcale de Beyrouth, copiées elles-mêmes sur un manuscrit beaucoup plus ancien, écrit en estranguélo au VIIIe ou au IXe siècle, et appartenant à la bibliothèque de l'église de Mediath, près de Mardin.

Ces quelques pages portaient le titre : « Tûb ṭekso daykâno zodéq léh l'épisqûpo dné'ûl lamdîṯo », soit : « puis cérémonial selon lequel il convient que l'évêque fasse son entrée dans la ville ». Il s'agit ici, soit de l'entrée solennelle de l'évêque venant prendre possession de son siège épiscopal, soit de la réception d'un évêque en voyage et passant par une ville.

Le sujet est certes intéressant en lui-même. Qui n'aimerait savoir selon quel rituel se faisait la prise de possession d'un siège épiscopal, en Syrie, au VIe siècle. Nous supposons en effet que le document que nous nous proposons d'étudier est un document syrien dont la rédaction remonte au VIe siècle. Mais ce qui double son intérêt, c'est la description qu'il donne de la célébration de la synaxe

---

* Nous avons été beaucoup aidé dans la rédaction de cette introduction par des notes qu'a bien voulu nous envoyer le R.P.A. Raes, S. J., professeur à l'Institut Pontifical Oriental, à Rome. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude pour son précieux concours.

1. Rahmani, *Studia Syriaca*, Fasc. III, Charfet 1908, pp. 1-4.

pré-anaphorique. L'évêque, après les différentes stations au *martyrium* de la ville, à la porte principale de celle-ci, et sur la place centrale, pénètre enfin dans sa cathédrale et y assiste à la célébration de la messe des catéchumènes. Cette messe, l'auteur de notre document va la décrire jusque dans les détails. Certaines expressions sont déjà fixées *ne varietur* et sont parvenues jusqu'à nous, soit dans les liturgies syriennes, soit dans la liturgie byzantine. Les prières ne sont pas mentionnées. Seraient-elles encore laissées à la libre improvisation de l'évêque ou des prêtres ? C'est possible, mais très peu probable. Si aucun texte de prières ne nous est fourni, nous pouvons supposer que ce document constitue, non point un « pontifical », mais une sorte « d'ordo » à l'usage de l'archidiacre ou de celui qui dirige la cérémonie. L'un des points les plus intéressants de ce document, c'est le bilinguisme de la célébration. Ethérie, dans son journal de voyage, avait déjà dit que l'évêque, à Jérusalem, ne priait qu'en grec, même s'il savait le syriaque. Quoique ce passage de la *Peregrinatio* soit bien connu, il est intéressant de le rappeler : « Et comme dans ce pays (i. e. Jérusalem), une partie de la population sait à la fois le grec et le syriaque, qu'une autre partie ne sait que le grec, et une partie aussi seulement le syriaque, étant donné que l'évêque, tout en sachant le syriaque, parle toujours cependant le grec et jamais le syriaque, pour cette raison, il y a toujours là un prêtre qui, pendant que l'évêque parle grec, traduit en syriaque, pour que tous entendent les explications qui sont données »[2]. Notre document apporte une éclatante confirmation de l'usage simultané des deux langues grecque et syriaque dans la même célébration.

Quel intérêt avait suscité dans le monde savant, et particulièrement occidental, la publication, par Mgr Rahmani, de ces quelques pages ? Presque aucun. Les *Studia Syriaca* étaient tirés à un nombre d'exemplaires très limité, et leur diffusion était plus limitée encore. Le vénérable patriarche se contentait d'envoyer un exemplaire à ceux de ses amis à qui il voulait faire plaisir, ou à ceux

---

2. H. Petré, Ethérie, *Journal de voyage*, « Sources Chrétiennes », Paris 1948, pp. 261, 263.

avec qui il était en relations directes. Rarement ceux que cette revue pouvait intéresser étaient atteints par elle.

Nous avons donc cru utile de reprendre ce document, de le doter d'une traduction française et de l'analyser. Mais avant de ce faire, il nous a paru opportun de le présenter brièvement au lecteur, essayant d'en déterminer l'âge et la patrie.

Présentation :

Le document est entièrement écrit en syriaque. Son contenu est bilingue. La description du déroulement du cérémonial est faite en syriaque, un syriaque dans lequel se glissent quelques mots grecs, et même un mot latin. Les interventions de l'archidiacre et du diacre grec, ainsi que les salutations des prêtres, sont en grec, mais transcrites en caractères syriaques. La transcription n'est pas toujours très exacte. Certains mots sont déformés ou ont reçu une terminaison syriaque, ce qui tend à prouver qu'ils étaient adoptés par la population syriaque de la ville, et que le rédacteur du document était peu familier avec la langue d'Homère. En les transcrivant à notre tour en caractères latins, nous avons tenu à leur garder la forme qu'ils avaient dans le texte. C'est ainsi que, transcrivant le salut qu'adresse le prêtre au lecteur, nous écrirons *Irinisou,* parce que c'est ainsi que nous trouvons le salut dans le texte.

Age.

Il n'est pas dans notre intention d'essayer de déterminer l'âge de notre document à quelques années près. Un tel travail dépasse et notre compétence et le cadre de cet article. Nous nous bornerons à donner quelques indications susceptibles de nous faire découvrir le siècle dans lequel il a été rédigé.

Dès la première lecture, on peut déjà établir avec quelque probabilité le *terminus ante quem.* Notre texte a été rédigé avant le milieu du VIIe siècle. En 653, les Arabes musulmans avaient déjà envahi et occupé toute la Syrie, tant orientale qu'occidentale, et l'Arménie. Auraient-ils toléré des processions solennelles comme celle que décrit notre document ? ; procession à laquelle prennent part,

croix et flambeaux en tête, clercs et fidèles, chantant des psaumes et des hymnes et s'arrêtant aux carrefours pour y prier et offrir l'encens.

Le *terminus a quo* ou, plus exactement : *post quem*, est le milieu du ve siècle. Il est suggéré par la présence du Trisagion dans la célébration de la synaxe pré-anaphorique, ou liturgie des catéchumènes.

Nous ferons abstraction de la légende byzantine, dont se fait l'écho saint Jean Damascène[3], sur l'origine du Trisagion, et selon laquelle cette hymne aurait été révélée au patriarche Proclus de Constantinople (434-446) par un enfant ravi au ciel où il entendit les anges la chanter ;

et des légendes syriennes, à la vérité assez différentes les unes des autres, mais dont la plus accréditée est celle qui fait chanter aux séraphins, entourant le Christ après qu'il eut rendu le dernier soupir sur la croix : « Tu es saint, ô Dieu, tu es saint, ô Fort, tu es saint, ô Immortel ». Joseph d'Arimathie, survenant pour descendre le corps, et entendant les séraphins, fut inspiré de Dieu et continua : « Toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous »[4].

Qu'en est-il en fait ? La première mention *réelle* du Trisagion se trouve dans les actes du concile de Chalcédoine, tenu en 451. A la fin de la première session de ce concile, « Les Pères Orientaux », c'est-à-dire les Pères syriens, réclamèrent la déposition de Dioscore d'Alexandrie : « Longues années au sénat, criaient-ils, Dieu Saint, Dieu Fort, Dieu Immortel, aie pitié de nous ! Longues années aux empereurs ! L'impie doit avoir constamment le dessous ! Le Christ a déposé Dioscore l'assassin ! »[5].

On peut donc fixer le *terminus post quem* de notre document au milieu du ve siècle, à une ou deux décades près en-deçà ou au-delà du concile de Chalcédoine. Il se peut en effet que le Trisagion se soit introduit dans la liturgie des Eglises de Syrie quelques années avant que

---

3. *De Fide Orthodoxa*, l. 3, c. 10 ; PG 94, 1021 A B.

4. Moïse Bar Kepha, *Explanatio mysteriorum oblationis*, édit. R. H. Connolly, pp. 26-29.

5. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, Tome II B, p. 685.

les « Pères orientaux » ne l'aient clamé à Chalcédoine [6]. Par ailleurs, en 468, il avait définitivement acquis droit de cité dans la plupart des liturgies de l'Orient, qu'elles fussent syriennes ou byzantines, et Pierre le Foulon y ajoutait sa fameuse incise : « Toi qui as été crucifié pour nous ».

Milieu du ve siècle et milieu du viie siècle, tels sont donc les deux *termini* de notre document ; mais il n'est pas impossible de réduire l'espace de temps qui les sépare. Certaines indications nous permettent en effet de situer notre document, avec quelque probabilité, à une date très antérieure à celle de l'invasion de la Syrie par les Arabes musulmans ; de le faire remonter au milieu, et même au début du vie siècle.

1° L'une de ces indications est fournie par l'absence de la célèbre hymne O Monogénès (Ὁ Μονογενής) que les Byzantins, se fondant sur la chronographie de l'abbé Théophane (ixe siècle), attribuent à l'empereur Justinien (527-565), alors que la constante tradition des Syriens veut que Sévère d'Antioche (512-536) en soit l'auteur. Qu'elle soit de l'un ou de l'autre, cela n'a, sur le sujet qui nous occupe, aucune incidence. Il est très probable que cette hymne trouva de très bonne heure sa place dans la liturgie [7], et les Syriens lui réservèrent la place d'honneur ; c'est elle en effet qui commence aujourd'hui la synaxe pré-anapho-

---

6. Dom Gregory Dix, s'appuyant sur le témoignage de Nestorius, cité par Bedjan, estime que le trisagion serait entré dans la liturgie de Constantinople entre 430 et 450, donc avant le concile de Chalcédoine (451) (*The Shape of the Liturgy*, Westminster 1954, p. 451).

7. La rapidité avec laquelle elle se serait diffusée à travers les Eglises de la Syrie serait évidente si on avait la certitude que cette hymne était l'œuvre de Sévère. On sait que ce patriarche n'a occupé le siège d'Antioche que sept ans, de 512 à 519, et c'est pendant cette période qu'il composa le responsorial, ou le livre des Répons (Ma ʻnyôtho) « qui eut un succès considérable. Après sa chute, un ordre du basileus vint proscrire tout usage des œuvres du grand patriarche. Les exemplaires grecs furent tous brûlés ou détruits, et il ne nous serait rien resté de lui si déjà les Syriens jacobites ne s'étaient empressés de recueillir l'héritage de leur grand docteur ». (Notes du P. Julien Puyade,

rique, alternée par le chœur des célébrants et celui des clercs, pendant que se déroule la procession autour de l'autel. Le titre qu'ils lui donnent est *Ma'nîṯo dqûrôbo* (= antienne de l'oblation)[8].

2° Le renvoi des catéchumènes revêt un caractère solennel qui l'apparente aux renvois dont nous sommes témoins aux vᵉ et vıᵉ siècles, sans toutefois les prières récitées *pour* et *sur* les catéchumènes, avant de leur donner congé. Ici, les diacres grec et syrien prononcent, chacun à son tour, la formule de congé ; mais celle-ci est reprise par tous les autres diacres présents, qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre langue, et ils continuent à la répéter jusqu'à ce qu'ils entrent au sanctuaire avec l'évêque et les prêtres. L'archidiacre vient lancer un dernier avertissement et fait fermer les portes et les voiles. De tout ce que nous pouvons recueillir des Pères syriens du vııᵉ siècle, il apparaît qu'on continuait dans certaines églises à prononcer les formules de congé, pour se conformer à l'ancienne tradition, mais que le renvoi lui-même n'avait plus lieu.

Jacques d'Edesse (703), dans sa *Lettre au prêtre Thomas*[9], dit en effet : « Après la lecture des Livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, il convient de faire trois prières ; la première prière, sur les šômû'é (auditeurs i. e. catéchumènes) ; quand le diacre proclame : « Allez, auditeurs », ils passent sous la main de l'évêque ou du prêtre et, ayant reçu l'imposition de la main, ils sortent. Ensuite se fait l'oraison sur les énergumènes (les possédés)... La troisième oraison se faisait sur les pénitents. En réalité, tout cela a disparu de l'Eglise, quoique les diacres en fassent parfois la mention, proclamant les

---

qui seront publiées prochainement dans cette revue). Ceci donne à penser que les « ma 'nyôtho » de Sévère s'étaient introduits dans la liturgie syrienne occidentale du temps même où Sévère occupait le siège patriarcal d'Antioche.

Malheureusement, l'attribution du Monogénès à Sévère, quoique très probable, ne peut être considérée jusqu'ici comme certaine.

8. L'hymne « Eramermokh môr malko Ihydôyo... ».

9. H. Labourt, *Expositio Liturgiae*, pp. 6-7 (36-37).

mêmes *admonitions* que par le passé. Après cela, le diacre crie : « Qu'on ferme les portes de l'église ! ».

Au début du VIIIe siècle, le renvoi des catéchumènes, des possédés et des pénitents n'est plus fait que pour obéir à la tradition ; et cette tradition elle-même tendait de plus en plus à disparaître, puisque Jacques d'Edesse affirme que les proclamations diaconales étaient faites « parfois » seulement. Elles ont fini par être complètement abandonnées dans l'Eglise syrienne occidentale ; elles se sont maintenues ailleurs, comme nous le verrons dans les commentaires.

Par contre, le *Testamentum Domini* (Ve, et peut-être même IVe siècle) et, plus tard, le Pseudo-Denys (vers 500) parlent encore de renvoi réel, avec prières et imposition des mains. Peut-on, à la lecture de notre document, conclure à un renvoi réel ? Aucune indication ne nous autorise à le faire. Il semble au contraire que le congé donné par les diacres soit purement fictif ; il n'est plus précédé par des prières et des impositions des mains.

On peut donc en conclure que, à tout prendre, notre document est postérieur au Ve siècle, où les catéchumènes étaient réellement congédiés.

3° Le *Credo* qui, selon notre « ordo », est récité aussitôt après l'ablution des mains, peut-il nous apporter un élément nouveau dans l'estimation de l'âge de notre document ? Il en est du *Credo* comme de toute innovation dans le domaine liturgique : elle ne pénètre pas au même moment dans toutes les Eglises à la fois. Une Eglise déterminée adopte dans sa liturgie un élément nouveau. Pendant un temps elle est seule à l'avoir. Mais cet élément progresse et se diffuse dans d'autres Eglises et à travers d'autres régions ; ou au contraire, meurt de sa belle mort, n'ayant vécu, dans l'Eglise qui l'a introduit, qu'un laps de temps relativement restreint. S'il progresse, sa diffusion est lente ou rapide, selon le lieu de son origine et souvent selon l'autorité sur laquelle il s'appuie.

Laissant de côté les témoignages concernant la récitation du Symbole dans les Eglises des patriarcats de Constantinople et d'Alexandrie, retenons seulement ceux qui concernent la Syrie. Ils sont les seuls qui soient sus-

ceptibles de nous donner une indication sur l'âge de notre document.

Théodore le Lecteur († vers 528)[10] attribue l'introduction du Credo à Pierre le Foulon, patriarche monophysite d'Antioche, qui aurait ordonné sa récitation dans toutes les synaxes[11]. Le credo aurait donc pris place dans la liturgie antiochienne entre 468 et 488.

Le Pseudo-Denys (vers 500) mentionne sa présence dans la liturgie : « Les plus élevés en dignité aident les sacrificateurs à déposer sur l'autel des divins sacrifices le pain sacré et le calice de bénédiction, après que l'assemblée entière a chanté l'hymne de la foi catholique »[12].

La XVIIe homélie de Narsaï (après 503 ?) place la récitation de « la foi des Pères » entre l'entrée des oblats et la prière catholique. Le symbole dont parle Narsaï n'est pas exactement celui de Nicée-Constantinople ; notre document ne précise pas non plus si le symbole qu'on récite à ce début de synaxe est celui de Nicée, d'Antioche, ou encore un troisième, différent des deux premiers.

Le *Testamentum Domini* (fin du IVe ou commencement du Ve siècle) ne mentionne pas le Credo ; pas plus d'ailleurs que les homélies antiochiennes de saint Jean Chrysostome (fin du IVe siècle).

La date la plus ancienne qui atteste cette récitation est donc celle qui nous est fournie par Théodore le Lecteur,

---

10. *Hist. Eccl.* II, 48 ; PG 86, 207, 209.

11. S. SALAVILLE, *Liturgies Orientales, la messe*, Paris 1942, p. 120 : « Chose curieuse, l'origine de cette récitation (du Credo) remonte à une origine monophysite : C'est en effet Pierre le Foulon, patriarche hérétique d'Antioche qui l'introduisit dans son église en 471, par manière de protestation contre le concile de Chalcédoine. Protestation purement matérielle d'ailleurs, si l'on peut ainsi dire, puisque le symbole de foi promulgué dans les deux premiers conciles œcuméniques n'avait été en rien modifié par le quatrième. C'est ce qui explique que, en dépit de son intention originelle de protestation, l'initiative de Pierre le Foulon ait ensuite pu être adoptée par les Eglises orthodoxes ».

12. *La Hiérarchie Ecclésiastique*, chap. 3, § II ; Cf. GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys*, Paris 1943, p. 264.

et qui impute à Pierre le Foulon l'introduction dans la liturgie syrienne d'un certain nombre d'innovations parmi lesquelles le symbole. S'il faut compter deux ou trois décades avant que cette « innovation » fasse son chemin jusqu'aux confins de l'empire romain, sur la frontière perse, nous avons une indication sur le *terminus a quo* de notre document : Il n'a pas pu vraisemblablement être rédigé avant les premières années du VIe siècle.

4° Un des indices les plus curieux et les plus énigmatiques de l'âge de notre document est la présence des šahôré (= veilleurs, vigiles) et auxquels notre « ordo » donne tantôt le nom syrien de šahôré, tantôt le nom grec syriacisé de philiqé. Qu'étaient ces mystérieux šahôré ? Nous en dirons quelques mots plus loin en parlant de la patrie du document.

Patrie.

La patrie du document est plus difficile à établir, quoiqu'elle paraisse à première vue comme obvie. Si l'on se réfère en effet à ce qui a été dit dans cette revue sur la « Syrie bilingue »[13], la réponse à la question : « quelle est la patrie de ce document bilingue ? » vient d'elle-même à la pensée : La Syrie occidentale. C'est en Syrie occidentale et en elle seule que les deux langues, la grecque et la syriaque, étaient d'un usage courant, avec une prédominance marquée pour le grec dans les grands centres urbains, à la tête desquels se trouvaient le plus fréquemment des évêques de langue grecque ; et pour le syriaque dans les agglomérations paysannes où le grec avait très peu pénétré.

La Syrie orientale, tout comme la campagne de la Syrie occidentale, avait résisté à l'invasion de la culture et de la langue grecques et elle était restée fermement attachée au syriaque. Ce n'est donc pas en Syrie orientale qu'il faut chercher la patrie de notre document qui décrit une liturgie où le grec l'emporte de beaucoup sur le syriaque ; ni en Asie Mineure ou en Arménie où le syriaque

---

13. KHOURI-SARKIS, *L'Orient Syrien*, Vol. I, fasc. I, p. 26.

n'avait pas cours. C'est donc vers la Syrie occidentale qu'il faut nous tourner.

Ce raisonnement est logique. Est-il pour cela vrai ? Il semble bien que non, à cause, une fois de plus, de la présence de ces énigmatiques šahôré qui ont, dans le déroulement des cérémonies, une place à part. Ils y remplissent des fonctions déterminées et qui leur sont particulières. Ils font penser à des clercs appartenant à un ordre mineur, comme les lecteurs ou les psaltes, ou à une confrérie religieuse, ou encore à des moines, tels les *monazontes* d'Ethérie.

Or, si les šahôré avaient appartenu à l'une de ces trois catégories, on comprendrait mal qu'aucun auteur de la Syrie occidentale à notre connaissance n'ait songé à nous dire ce qu'ils étaient. Aucun, sauf un seul dont nous parlerons plus bas. S'ils avaient existé en Syrie occidentale, leur nom ne serait-il pas venu, ne fût-ce qu'incidemment, sous la plume de l'un ou l'autre des écrivains ecclésiastiques de leur époque ? Les conciles et les synodes provinciaux auxquels avaient pris part les Pères syriens n'auraient-ils pas défini le rôle de ces šahôré, eux qui avaient pris à cœur de délimiter les attributions de chacun des degrés de la hiérarchie écclésiastique ?

Le rédacteur de la Liturgie des Constitutions Apostoliques (Livre VIII) ne fait aucune mention des šahôré. Dans la prière universelle qui suit le renvoi des catéchumènes, il fait prier pour toutes les catégories de chrétiens, sans en oublier une seule : ...Pour nos prêtres... Pour tout le diaconat dans le Christ... Pour les lecteurs et les chantres, pour les vierges et les veuves... Pour ceux qui marchent dans la sainteté, pour ceux qui mènent une vie religieuse et chaste...

Certains critiques semblent reconnaître [13a], dans le rédacteur des Constitutions Apostoliques, un évêque d'Antioche. Aurait-il omis de parler des šahôré, de mentionner leur nom, à côté de celui des lecteurs et des psaltes, dans la litanie catholique ? Cela est peu probable si les šahôré

13a Duchesne, *Les Origines du Culte Chrétien*, Paris, 1925, p. 58 ; *DACL*, Tome III B, col. 2.751.

avaient fait partie de la hiérarchie ecclésiastique de son patriarcat.

On est obligé de conclure que les šahôré ne faisaient pas partie de la Syrie occidentale ; ce n'est donc pas en Syrie occidentale qu'il faut chercher la patrie de notre document. Mais alors où !

La question ne trouvera une réponse satisfaisante que lorsque sera résolue l'énigme des mystérieux šahôré. Essayons donc de la résoudre. Mais auparavant une remarque s'impose.

Certains termes changent parfois de sens, selon les régions où ils sont utilisés, ou même parfois, selon les personnes qui en font usage. Ici, notamment, les termes « Syrie occidentale » et « Syrie orientale », « Pères occideutaux » et « Pères orientaux » peuvent parfois prêter à confusion si l'on s'en tient strictement aux notions géographiques de la Syrie, ou à la définition sommaire que nous en avons donnée dans *L'Orient Syrien.*

Sous la plume des rédacteurs des actes du concile de Chalcédoine, le terme de « Pères orientaux » désigne, nous l'avons vu, les évêques de la Syrie dans leur ensemble, qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre des deux régions syriennes. Mais les rédacteurs de ces actes sont des byzantins, pour qui la Syrie tout entière constitue le diocèse d'Orient et est soumise à la juridiction d'un seul chef ecclésiastique, le Patriarche d'Antioche. Il est normal dès lors que tous les évêques de la Syrie soient nommés des " Pères orientaux ".

Il en va différemment quand ceux qui font usage de ces termes de « Pères orientaux » et « Pères occidentaux » sont des Syriens et se les appliquent à eux-mêmes. Aux IVe, Ve et VIe siècles, *l'Orient* et *l'Occident* ne sont pas fonction des frontières géographiques de la Syrie, mais plutôt de ses contours politiques. Faisait partie de la Syrie orientale tout ce qui, en Syrie, était tombé sous la domination des Perses ; tout ce qui, par contre, était resté soumis à l'autorité politique du Basileus appartenait à la Syrie occidentale. Ainsi, Nisibe avait été très longtemps partie intégrante de la Syrie occidentale. Rétrocédée par Jovien à l'empire perse en 363, elle devint la métropole

d'une très importante province ecclésiastique orientale, la province de Beṯ 'Arbâyé. Ses évêques, par la grâce de cette cession, ne furent plus des « Pères occidentaux », mais des « Pères orientaux ».

De même, mais envisagé sous un autre angle, le cas de saint Marûṯa, évêque de Mayferqâṭ. Il a été, et il est toujours considéré comme l'un des Pères occidentaux. Mais si on s'avise de jeter un coup d'œil sur une carte de géographie, on s'aperçoit vite que le diocèse de Mayferqâṭ, sur les contreforts du Taurus, se trouve à l'extrême Nord-Est de la Syrie, aux frontières de l'Arménie (romaine) et de la Perse, et à plusieurs centaines de kilomètres *à l'Est* de régions occupées par les Perses. On a ainsi une ville syrienne occidentale située à l'Est de la Syrie orientale. Cela semble une absurdité. De ces absurdités, on en rencontre assez fréquemment dans l'Histoire.

Qu'on nous pardonne cette digression. Elle était nécessaire pour la compréhension de ce qui va suivre. Revenons maintenant aux šahôré.

Que sont donc ces mystérieux šahôré ? Sont ils des clercs constitués dans les ordres ? Sont-ils plutôt des moines ? Si nous pouvons risquer une hypothèse, nous dirions qu'ils furent d'abord des clercs, appartenant au dernier échelon de la hiérarchie ecclésiastique, donc à un ordre mineur venant après celui des psaltes ; mais qu'ensuite, cet ordre mineur ayant disparu (nous ne chercherons pas ici à savoir la cause de sa disparition), les šahôré se maintinrent chez les Nestoriens, et furent rangés dans la catégorie des prêtres affectés spécialement aux offices de nuit « šahra ».

Le premier — et le seul — témoignage que nous possédions sur cet ordre mineur des šahôré nous est fourni par saint Marûṯa de Mayferqâṭ. Un seul témoignage ce n'est guère suffisant, dira-t-on. Mais un témoignage venant d'un homme tel que Marûṯa ne peut être pris à la légère et mérite toute notre considération. Il nous faut donc présenter notre personnage au lecteur.

Après la violente persécution de Šâhpuhr II, la situation religieuse de l'Eglise syrienne orientale était désastreuse. Aphraate, surnommé « le Sage Persan », dans une lettre

adressée par lui en 344, en pleine persécution, au clergé de Séleucie-Ctésiphon, dresse un tableau bien sombre de cette Eglise, qui paraît toute remplie de simoniaques, d'avares, d'orgueilleux. A sa tête se trouvait un évêque « notre frère orné de la tiare, mal vu de ses compatriotes ; il alla chercher d'autres rois éloignés et leur demanda des chaînes et des liens qu'il distribua dans son pays et dans sa ville. Il aurait dû plutôt, ce roi orné de la tiare, demander à ses collègues des cadeaux qu'il aurait distribués aux princes et aux citoyens de sa ville au lieu de chaînes et de liens ». Il lançait des excommunications à ses ennemis et tolérait chez ses partisans une conduite scandaleuse [14].

La hiérarchie ecclésiastique, sommairement constituée avant les persécutions, était, la tourmente passée, en pleine déconfiture.

L'avènement, en 399, de Yâzdgard Ier rétablit la paix religieuse. Les négociateurs et les artisans de cette paix furent Marûṯa de Mayferqâṭ, Isaac de Séleucie-Ctésiphon, et le Roi des rois Yâzdgard I [15].

Marûṯa n'était pas un inconnu pour le nouveau monarque ; il avait été adjoint à plusieurs ambassades envoyées par les empereurs romains en Perse et il avait conquis l'estime et l'amitié de Yâzdgard, non pas tant grâce à sa qualité d'envoyé romain, qu'à sa grande culture littéraire, à la dignité de sa vie et à sa science médicale. Socrate ne rapporte-t-il pas que l'évêque de Mayferqâṭ avait guéri le Roi des rois d'un mal de tête opiniâtre dont les mages n'avaient pu le délivrer [16] ?

L'autre artisan de la paix religieuse était Isaac, qui monta sur le siège métropolitain de Séleucie-Ctésiphon la même année (399) qui vit Yâzdgard gravir les marches du trône royal. C'est à ces deux évêques, l'un occidental et l'autre oriental, que l'Eglise syrienne orientale dût d'abord

---

14. Aphraate, édition Parisot, in *Patrologia Syriaca* T. I, Paris 1894, col. 587 et 677.

15. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse*, Paris 1904, p. 87.

16. Socrate, *Hist. Eccl.*, VIII, 9.

la cessation des persécutions et la paix religieuse [17], ensuite la réorganisation de sa hiérarchie et de ses institutions.

Une réorganisation laisse nécessairement après elle des mécontents, des jaloux, des envieux, surtout en cet « immuable Orient » toujours mouvant et où les intrigues font partie de la vie quotidienne. En 408 ou 409, des évêques s'insurgent contre l'autorité du métropolite Isaac ; ils le calomnient auprès des autorités persanes qui, sur leur pression, jettent l'évêque en prison.

Marûṯa quitte encore une fois son diocèse et accourt aux Villes Royales à l'aide de son ami, non plus cette fois en qualité d'ambassadeur romain, mais en tant que délégué des Pères occidentaux, et notamment du Patriarche d'Antioche à la juridiction de qui l'Eglise syrienne orientale était encore soumise. Il négocie la libération de son ami Isaac et convoque le concile général de l'Eglise persane. Marûṯa préside le concile de Séleucie-Ctésiphon (410), fait juger et condamner les évêques révoltés et consacre ainsi le triomphe d'Isaac sur les schismatiques, avec le concours et l'appui officiel du Roi des rois ; puis il s'en retourne à son diocèse de Mayferqâṭ.

On comprend dès lors que l'amitié de l'évêque occidental et du métropolite oriental ne pouvait que trouver de nouvelles raisons pour devenir plus étroite encore : Marûṯa restait pour Isaac un ami, un protecteur et un guide.

Cette digression paraît nous avoir éloigné de notre sujet. Il n'en est rien. Il était nécessaire qu'elle fût faite, car c'est précisément dans une lettre adressée par Marûṯa à son « cher petit Isaac » (Isḥâqûni = mon petit Isaac,

---

17. « Une fille du roi de Perse étant tombée malade, un courtisan conseilla de recourir à l'habileté médicale de Marouta. Sapor le fit demander à Constantin (Arcadius). Marouta vient et guérit la jeune fille. Sapor l'invite à fixer lui-même sa récompense. Marouta répond : « La paix et la concorde », et il rédige un traité d'amitié entre les deux empereurs leur vie durant ». Cf l'art. de S. Em le Cardinal Tisserant, dans le DTC, Tome X A, col. 142.

diminutif d'affection), que nous trouvons la mention des šahôré comme constituant un ordre mineur [18].

Marûṯa parle de la hiérarchie ecclésiastique ; il cite chacun des ordres et en définit les fonctions. Il arrive à l'archidiacre dont il dit : Tešmešto dén d'Arḵidyâqûn kulhûn ṭeksé ḥobšo : Omrînân dén : Qâšîšé wa mšamšôné whûfodyaqné w'qôrûyé wa'psalṭû w'šahôré = La charge de l'archidiacre s'étend à tous les degrés, nommément les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs, les psaltes et les šahôré [19] ».

L'évêque de Mayferqâṭ établit, un peu plus loin, la distinction entre les šahôré et les psaltes : « Sahôré dén byawnôyo espadiu métqrèn. Métphašqîn dén suryo'îṯ yôṣûfé, aḵ dnoš nîmâr dyoṣfîn l'édôné d'idto = Les šahoré sont appelés en grec espadiu (σπουδαιοι) qui se rend en syriaque par yôṣûfé (curatores) car ils sont, comme on dirait, préposés aux heures du service de l'Eglise. Ceux par contre qui chantent Alleluyah et prononcent les paroles des psaumes sur le bîma sont appelés psaltes ».

Marûṯa termine ainsi sa lettre : « Nous t'avons écrit

---

18. Cette lettre se trouve dans le cod. Borg. Syr. 82, de la Bibl. Vat. ; citée par Rahmani, *op. cit.* p. 17. Elle contient l'histoire du concile de Nicée écrite par Maroûta. Le ms., copié par les soins de Mgr Joseph David, est fidèle à son original, mais celui-ci est dans un désordre indescriptible. O. Braun, dans son livre *De Sancta Nicaena Synodo*, Munster 1898, donne la traduction allemande de l'histoire de ce concile d'après le Codex, et voici le jugement qu'il en porte (p. 15) : « La question de l'authenticité de la lettre de Maroûta est difficile et compliquée. La difficulté est augmentée par le fait des nombreuses lacunes de ce volume et par le désordre du texte qui rend confuse la disposition des sujets... ». Braun, résume son opinion par ces mots : « Ainsi donc, toute la lettre peut être inauthentique. Il se peut également que certaines parties seulement y soient interpolées ».

Cette opinion est partagée par S. Em. le Card. Tisserant : « Il est probable cependant qu'au fond du texte transmis par le ms. *Borg. Syr.* 82 il y a quelque chose de Marouta ; mais les additions nous empêchent de retrouver l'état primitif ». (Tisserant, art. *Marouta*, dans le Dict. de Théol. Cath. T.XA, col. 148).

19. *Lettre de s. Marûta*, p. 27 du cod. Borg. Syr. 82.

ces choses, mon petit Isaac (Isḥâqûni) très studieux des choses divines et très vénérable... Ce n'est point pour toi que nous les avons écrites... mais pour les autres... afin que chacun connaisse le nom de son lieu (šmô dduktéh) et le grade et l'ordre *qu'il occupe*[20] ».

Quelles conclusions tirer de cette lettre de Marûṯa ? Deux conclusions s'imposent. 1° Que les šahôré constituent un ordre mineur à l'instar de celui des lecteurs et des psaltes ; 2° Que leur fonction est surtout de veiller à l'ordonnancement des offices (tešmešto) de l'église.

Une troisième conclusion peut être également inférée, à savoir que les šahôré sont plus spécialement affectés à l'ordonnancement des heures canoniales. Les heures canoniales sont nommées en syriaque « ʿédôné » et c'est ce terme qu'emploie Marûṯa.

Reportons-nous maintenant au texte de notre document et examinons à sa lumière les fonctions des šahôré.

1° *Dans la procesion :* Les šahôré commencent le service (tešmešto), marchant en tête de la procession avec des croix et des luminaires.

2° *A la messe pré-anaphorique :*

a) Les šahôré commencent également le service ;

b) Ils chantent quand l'archidiacre ordonne : Upopsallômen, mais ne montent pas sur l'ambon pour le faire ;

c) Ils disent 6 versets (phetġômé) du psaume 51 « avec les antiphones (phetġômé) qui conviennent ».

3° *A la messe des fidèles :* Tout comme aux deux premiers services, ce sont encore les šahôré qui commencent le troisième en chantant les antiphones : « Et aussitôt les portes et les voiles sont fermées. Et aussitôt les šahôré disent les maʿnyôṯo ».

Ce sont là, à n'en pas douter, des fonctions de clercs constitués dans les ordres, et non de simples moines, et encore moins de pieux laïcs. Les moines avaient un nom à eux, bien connu dans toutes les régions de la Syrie et qui revient très fréquemment sous la plume des écrivains syriens ; ils étaient appelés « Bnäy qyômo = les fils de l'alliance ».

---

20. *Ibid.* p. 29.

De l'analyse du document il ressort que les šahôré, en plus de la fonction que leur attribue la lettre de Marûṯa, en ont une autre, qui leur a peut-être été dévolue par la suite : celle de chanter les cantiques non scripturaires, qu'il était interdit aux psaltes de chanter.

On est même en droit de se demander si cet ordre mineur n'a pas été créé précisément dans le dessein de chanter les cantiques non bibliques. Ce serait en quelque sorte le dédoublement de l'ordre des psaltes, tout au moins dans *la* ou *les* provinces où cet ordre des šahôré a existé.

Si l'on se réfère en effet aux canons attribués à saint Basile (329-379), on remarque qu'il est interdit aux psaltes, sous peine d'expulsion, de chanter quoi que ce soit qui ne fasse pas partie du psautier : « Qui ad altaria canunt, ne cum delectatione canant, sed cum sapientia ; neque aliquid canant præter psalmos. Si nonnulli protulerint quod ipsi composuerint, aut ab aliis audierint, quin id in psalterio sit scriptum, expellantur foras = Que ceux qui chantent près des autels ne chantent pas pour leur plaisir mais avec sagesse, et qu'ils ne chantent rien d'autre que les psaumes. Si certains chantaient ce que eux-mêmes auraient composé, ou ce qu'ils auraient entendu des autres, sans que cela soit écrit dans le psautier, qu'ils soient expulsés[21] ».

Le concile de Laodicée, lui aussi, dans son 15e canon, avait précisé que les psaltes ne devaient chanter que les psaumes contenus dans le psautier : « Que personne ne chante à l'église, à l'exception des psalmistes canoniques *ordonnés* pour chanter les psaumes, qui montent sur l'ambon et qui chantent d'après le livre[22] ».

Ce canon du concile de Laodicée va-t-il nous permettre d'élucider le mystère des šahôré ? D'une part il interdit à ceux qui ne sont pas constitués dans les ordres de chanter dans les églises ; d'autre part, il interdit à ceux qui sont

---

21. Rahmani, *I Fasti della Chiesa Patr. Antiochena*, Rome 1920, p. XVI. Les canons attribuées à s. Basile sont-ils réellement de lui ? Il y a lieu d'en douter. Ne seraient-ils pas plutôt égyptiens ? Ce sont les recueils canoniques d'Alexandrie qui les ont conservés.

22. Mansi, II, 568.

ordonnés pour chanter, de chanter autre chose que ce qui se trouve dans le psautier, à savoir les psaumes et les cantiques scripturaires.

Or, le concile de Laodicée s'est tenu entre 343 et 381 ; et c'est précisément à la fin de ce IVe siècle que les compositions poétiques non scripturaires : 'ényônê, ma'nyôṯo, puis mimré, madrôšé, etc... ont commencé à s'introduire dans les offices de l'Eglise, et ont joui immédiatement d'une très grande faveur auprès des fidèles. S'il était interdit aux psaltes de chanter ces morceaux parce qu'ils n'étaient pas bibliques, il fallait que d'autres puissent le faire sans déroger aux règlements ecclésiastiques. Les šahôré auraient été ainsi canoniquement institués pour suppléer à la carence des psaltes, afin de ne pas priver les fidèles de ces compositions poétiques qu'ils affectionnaient. N'oublions pas que nous sommes dans un siècle où la hiérarchie ecclésiastique est encore loin d'avoir reçu sa constitution définitive, et spécialement en ce qui concerne les ordres mineurs. Tel ordre mineur pouvait parfaitement être constitué dans une province et rester ignoré des provinces avoisisantes.

Ce n'est certes là qu'une hypothèse, mais une hypothèse qui a de grandes chances de correspondre à la réalité. Notre document vient d'ailleurs l'appuyer. Les psaltes chantent sur le bîma les psaumes de David [23]. Mais quand arrive le psaume antiphoné, où chaque verset est suivi d'un 'ényôno [24], ce ne sont plus les psaltes qui le chantent, mais les šahôré.

---

23. On ne s'étonnera pas de voir les psaltes chanter le Trisagion, quoique celui-ci ne soit pas un cantique biblique. Qu'on se rappelle que le Trisagion a été généralement considéré par les Syriens comme ayant été « révélé » par les séraphins. Il occupe donc une place à part et privilégiée.

24. Les Latins ont peut-être quelque peine à comprendre ce qu'est un psaume antiphoné, n'en ayant pas d'exemples dans leur liturgie, du moins pas d'exemple d'un psaume antiphoné à la manière syrienne. Nous pensons leur être agréable en donnant ici le psaume 132 « avec 'enyôno », que les Syriens occidentaux chantent tous les jours à l'office de nuit (lilyo) :

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est temps de revenir à notre document pour en découvrir la patrie.

Nous pouvons maintenant éliminer avec certitude la Syrie orientale : 1° jamais la langue grecque n'a eu cours dans cette région de la Syrie. Donc, une liturgie bilingue est hors de propos. Nous ne sommes pas encore à l'époque où on célèbre la liturgie dans une langue incomprise des fidèles.

2° Le concile de Laodicée n'était pas encore, en 410, connu des Syriens orientaux. Son 15[e] canon ne peut donc être invoqué.

3° Le concile de Séleucie-Ctésiphon de 410, présidé par saint Marûṯa lui-même, s'il fait mention de l'ordre des lecteurs dans la hiérarchie ecclésiastique, passe par contre complètement sous silence celui des šahôré. Ce serait incon-

---

Ah! qu'il est bon et qu'il est doux
Qu'il soit fait mémoire de Marie, et que des secours nous *viennent* par sa prière.
Pour des frères d'habiter ensemble.
Qu'il soit fait mémoire des justes, et que des secours nous *viennent* par leurs prières.
Comme l'huile qui coula sur la tête et sur la barbe
Prophètes, apôtres et martyrs, que vos prières nous soient un mur de protection.
Sur la barbe d'Aaron et qui descendit sur le bord de son vêtement ;
Rends-nous dignes, Seigneur, du havre de tes martyrs, et des tabernacles de ceux que tu aimes.
Comme la rosée de l'Hermon qui descend sur le mont Sion.
O miséricordieux et plein de pitié, aie pitié de nous au jour de ton jugement.
Car c'est là que le Seigneur a établi la bénédiction et la vie pour toujours.
Béni soit celui qui ne refuse pas ses miséricordes aux pécheurs qui ont recours à lui.
Gloire au Père, au Fils et au Saint Esprit,
Fais, Seigneur, bonne mémoire aux enfants de l'Eglise fidèle,
D'éternité, et jusqu'au siècle des siècles. Amin.
Et qu'ils se tiennent à ta droite, le jour où se manifestera ta Majesté.

cevable si cet ordre existait déjà dans l'Eglise syrienne orientale.

4° Les autres conciles de Séleucie-Ctésiphon taisent également le nom des šahôré et ne semblent même pas connaître l'ordre des psaltes. Išo'-Yahb I (582-595) parle de trois degrés dans la hiérarchie: 1° le degré épiscopal qui englobe le patriarche, le métropolite et l'évêque ; 2° le degré sacerdotal, avec l'archidiacre, le périodeute ou le chorévêque, et le prêtre ; 3° le degré diaconal, avec le diacre, le sous-diacre et le lecteur.

Si la Syrie orientale est éliminée définitivement, force nous est de tourner les yeux de nouveau vers la Syrie occidentale, et plus précisément vers cette région de la Syrie occidentale située (ô paradoxe !) à l'Orient de la Syrie orientale ; vers la patrie de saint Marûṯa et la région avoisinante. Presque toutes les villes et les provinces de cette région portent indiscutablement des noms araméens. Pourquoi donc cette liurgie bilingue ?

Nous savons que l'empire de Byzance avait établi sur le haut Tigre, et tout au long des frontières qui le séparaient de la turbulente et agressive Perse, des *oppida,* des villes à forte garnison militaire capable de repousser l'ennemi à la moindre tentative d'invasion. La population autochtone de ces villes parlait le syriaque ; mais les soldats étaient des soldats de Byzance, de langue grecque et latine. Ce cérémonial bilingue pouvait donc leur convenir à souhait, d'autant que, dans ces sortes de places fortes, c'était souvent un évêque de langue grecque qui présidait aux destinées du diocèse.

Une confirmation nous est fournie par l'emploi, dans notre texte, d'un mot latin « flammoulé » (Flammulæ = petites flammes). Si le rédacteur de notre document ne croit pas nécessaire d'en donner l'explication, c'est que ce mot était compris de la population locale. Dans toutes les villes de garnison, certains mots en usage parmi les militaires passent insensiblement dans le langage des civils.

C'est donc dans ces régions situées aux frontières de l'empire romain et de l'empire perse qu'il faut situer la patrie de notre document. Saint Marûṯa n'était-il pas précisément l'évêque de l'une de ces villes frontières ?

***

Les šahôré, en nous permettant d'identifier la patrie de notre document vont encore nous aider à préciser son âge un peu plus que nous ne l'avons fait jusqu'ici.

La lettre de Marûṯa à Isaac a été écrite entre les années 399, date de l'accession d'Isaac au siège de Séleucie-Ctésiphon, et 410, date de sa mort. Entre ces deux dates, les šahôré constituaient un ordre mineur distinct de celui des psaltes ; puis ils disparaissent comme tels.

Si on en croit le Livre de la Tour[25], le catholicos syrien oriental Yahbalaha (415-420) aurait fondé sur les rives de l'Euphrate un monastère où les moines devaient assurer la psalmodie perpétuelle, de jour comme de nuit.

Yahbalaha n'était pas le seul à avoir songé à instaurer la psalmodie perpétuelle. Un archimandrite du nom d'Alexandre avait eu cette même idée et, chose curieuse, ce furent les rives de l'Euphrate qu'il choisit pour fonder son premier monastère. D'autres suivirent, en Asie Mineure. Son successeur, l'higoumène Jean, transféra l'un de ces monastères sur la rive asiatique du Bosphore ; et ses moines, parce qu'ils passaient leurs nuits en prières, reçurent, de la population locale, le nom d' « acémètes », c'est-à-dire ceux-qui-ne-dorment pas, nom qui leur resta.

Y a-t-il un rapport quelconque entre les acémètes de l'higoumène Jean, les moines de Yahbalaha qui, eux aussi, passaient leurs nuits en prières (šahôré = ceux qui veillent) et nos šahôré-clercs ? La question est posée. Il est possible en effet qu'il y ait des points communs qu'il serait intéressant de découvrir.

Quoi qu'il en soit, si les šahôré disparurent de la Syrie occidentale en tant qu'ordre mineur, ils semblent avoir survécu chez les Nestoriens, mais pas avec les mêmes attributions que celles que définit la lettre de Marûṯa. Nous ne pouvons mieux faire que de citer le début du paragraphe que leur consacre Assemani dans sa *Bibliotheca Orientalis*, et que nous devons à l'obligeance du R.P. Raes :

---

25. Maris, Amri et Slibae, *De Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, édition H. Gismondi, Rome 1899, p. 27.

De prebyteris quos Nestoriani Sciaharas, hoc est vigiles seu excubitores vocant

« Qui Græcis θεωροί, *vigiles* et *inspectores* appellantur, ii in Lectorum numero sunt, eorumque officium est ut *videant* et *intendant*, ut, confusione sublata, in ordine stent singuli, quemadmodum in catalogo officialium Ecclesiæ Constantinopolitanæ legitur apud Goar ; *utque sacra vasa et velamina custodiant*, ex Joanne episcopo Citri in Respons. pag. 328 apud Morinum, Exercit. 14, cap. 2 et 4.

Item *Vigiles* et *Excubitores* in palatio Constantinopolitano dicebantur milites qui, ob imperatoris salutem, vigilabant noctisque excubias seu vigilias agebant, de quibus in Glossario Ducangii.

Vigiliæ denique et excubiæ inter alias significationes apud recentiores Latinos sumuntur pro Officio nocturno quod in vigiliis nocturnis olim decantabantur. Hoc sensu šahâra, i. e. *Vigil* et *Excubitor*, apud Syros nestorianos presbyter vocatur, qui Officio præsertim nocturno decantando præest. Cujusmodi fuisse perhibetur Emmanuel, scholæ sancti Gabrielis in cœnobio Mosulano magister, qui temporibus Ebedjesu I patriarchæ, anno Christi 963 claruit, metricasque orationes duodetriginta composuit. Et nocturnum ipsum officium *šahra*, hoc est *Vigilia*, dicitur in pontificali syriaco in consecratione patriarchæ et episcopi. In historia vero Amri, Jesujabi IV patriarchæ consecratio reprehenditur quod facta fuisset *sine vigilia*, id est, nocturnis officiis minime persolutis. Cantus *Vigiliarum*, hoc est nocturni Officii de Deipara, de Sanctis, de Pænitentia, et de Defunctis habetur in Beth-gaza seu officio feriali Syrorum jacobitarum. »

Le second paragraphe d'Assemani traite de la question si on peut ordonner prêtre un aveugle qui n'aurait qu'à assister à l'office de nuit et aux funérailles. Suit le rite de l'ordination d'un « sciahara » (šahôro) avec un commentaire.

Assemani connaît donc quatre espèces de šahôré :

1° Les premiers sont les θεωροί et leurs attributions sont, à peu de choses près, celles que nous avons indiquées pour les šahôré de notre document. Ils appartiennent à l'Eglise de Constantinople.

2° Les *Vigiles* ou *Excubitores :* Ce sont les sentinelles qui veillent, la nuit, à la sécurité de l'empereur et du palais.

3° Chez les Nestoriens : le Scïahara (šâhôro) qui n'est plus un lecteur, mais un prêtre chargé plus spécialement des offices qui se chantent la nuit.

4° Les aveugles à qui on confie le soin de chanter les offices nocturnes et qui sont ordonnés au titre de « prêtre šahôro ».

Notons enfin que, parmi les chants de l'Eglise syrienne occïdentale, il y a une catégorie qui s'intitule « Qôlé šahrôyé » : « La rubrique šahrôyé contient, comme le sens du mot l'indique, les specimens de Qôlé exécutés aux vigiles de la nuit en général, qu'il s'agisse des jours ordinaires ou des jours de fête... Les šahrôyé comprennent seize espèces de Qôlé. Chacun de ces Qôlé possède les huït tons, sans compter les tons spéciaux pour le carême, quelquefois pour la Passion, pour les Défunts, et le ton simple ou Gušmo, enfin des variantes ou Mšaḥlfé [26] ».

Mais tout cela nous éloigne de notre document. Il est grand temps d'y revenir.

II. Texte.

Rit selon lequel il convient que l'évêque entre dans la ville.

Lorsque l'évêque fait son entrée dans la ville, qu'il entre d'abord dans le Beiṯ-Sohdé, s'il s'en trouve un aux portes de la ville, et qu'ïl y offre l'encens.

De là, les philîqé [1] commencent le service (tešmešto), marchant en tête avec des croix et des flammoulé [2] et, après

26. A. Chibas-Lassalle, dans son introduction au livre de Dom Jeannin O.S.B., *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, Beyrouth, p. 13 *.

1. Phîliqé = φύλακες, nom grec des shahoré.

2. Flammoulé, mot latin « flammulæ » = petites flammes ;

eux, les enfants de l'Eglise [3], jusqu'à ce qu'on arrive à la porte.

Aussitôt qu'on arrive à la grande porte et à l'intérieur de la ville, le diacre fait la korûzûṯo, et après la korûzûṯo, le peuple dit dix fois Kyrie eleison.

Et aussitôt l'évêque impose l'encens, et aussitôt après l'encens on commence la liturgie, chaque ordre selon son rang, les laïcs marchant en tête, et après eux les clercs ; et les femmes derrière l'évêque, jusqu'à ce qu'on arrive au tétrapoulon [4].

Là, le diacre fait la korûzûṯo, et le peuple crie après lui, comme il a été dit. Après la korûzûṯo, *le diacre* apporte l'encens à l'évêque et *celui-ci* impose l'encens.

Aussitôt que *l'évêque* est entré dans l'église, le diacre fait la korûzûṯo. Et après la korûzûṯo, l'encens *est offert*. Et après l'encens, l'évêque monte sur le bîma et il signe le peuple et prie sur lui. Puis il descend du bîma et monte au beit-épisqûpiûn avec les bnäy ḥîré [5] et, ayant fait une petite prière, il s'assoit, faisant asseoir avec lui ceux à qui, d'après son estime, il convient *qu'il s'assoient*.

Au moment de l'akûlûṯia [6], les clercs viennent, et *l'évêque* descend *avec eux* au diaconicon, et il s'y assoit aussitôt jusqu'à ce que les clercs aient revêtu *les insignes* de leur ordre. Et lorsque l'archidiacre, portant l'évangile, sort devant l'évêque, les šahôré commencent la liturgie.

Et aussitôt que *l'évêque* entre dans l'église, le rîš qâšîšé [7] prie.

Et après cela, les psaltes disent le trisagion.

Et aussitôt l'évêque récite l'oraison des péricopes, et

---

cierges, lampes, fllambeaux ; par opposition aux grandes flammes des torches.

3. Les enfants de l'Eglise sont les fidèles.

4. Tetrapoulon = τετραπουλον = carrefour des quatre routes ; la place centrale de la ville ou du bourg, d'où partaient les voies romaines en direction des différentes portes de la ville.

5. Les notables.

6. Akûlûtia = ἀκολουθία : la liturgie.

7. Le chef des prêtres = l'archiprêtre.

il s'assoit à sa place, et les prêtres s'assoient selon leur rang.

Et aussîtôt l'archidiacre crie : Pausasté [8].

Et aussitôt monte celui qui lit, et il annonce le nom de son livre.

Et l'archidiacre crie : Proskumén [9].

Et aussitôt que *le lecteur* a terminé, l'archidiacre faît signe à l'un des prêtres, *et celui-ci,* restant assis, crie : Irinisu [10]. Et il agit aînsi jusqu'à ce que deux livres, l'un grec et l'autre syriaque, *soient lus.*

Et aussitôt monte un psalte, et il dit : Psalmos tû Dawîd [11].

Et l'archidiacre dit : Propsallé [12].

Et le psalte dît le propsalmon [13].

Et l'archidiacre dit : Upopsallômén [14].

Et aussitôt les philiqé répondent.

Et aussitôt montent deux autres leçons, et l'évêque *reste assis* à sa place, sur son siège, avec tous ceux qui sont assis.

Et les šahôré disent six phetġômé de « Aïe pitié de moi, ô Dieu, selon ta miséricorde », avec les phetġômé qui conviennent.

Et aussitôt l'un des prêtres prie et l'on s'assoit.

Et aussitôt on lit l'apôtre.

Et aussîtôt *on chante* Alleluia.

L'archidiacre dit : Propsallé.

Et aussitôt après l'Alleluia, l'archidiacre dit : Sunphonos pantes upopsallômén [15].

---

8. Pausasté = παύσασθε ! : Gardez le silence !

9. Proskumén = πρόσχωμεν ! : Soyons attentifs !

10. Irinisu = Εἰρήνη σοι. La paix à toi.

11. Psalmos tu Dawid = Ψαλμὸς τοῦ Δαυιδ : Psaume de David.

12. Propsallé = Πρόψαλλε : Chante.

13. Propsalmon = προψαλμόν : l'antiphone ; le προκείμενον des Byzantins.

14. Upopsallômèn = Ὑποψάλλωμεν : Chantons l'hypopsalme.

15. Sunfonos = Συμφώνως πάντες ὑποψάλλωμεν : Chantons tous ensemble l'hypopsalme.

Et aussitôt est lu l'évangile.

Et la litanie *est récitée.*

Et l'évêque prie.

Et l'archidiacre porte l'évangile qui est placé sur l'autel.

Et le diacre grec crie : Ho su qatiquésté pruésté [16].

Et après lui, le *diacre* syrien : Que tous ceux qui n'ont pas reçu le sceau qu'ils sortent.

Et tous *les diacres* crient ainsi jusqu'à ce qu'ils entrent à l'autel.

Et l'archidiacre, portant l'évangile, crie : Ho qatiquménu pruésté. Tas tûrus [17].

Et les portes et les voiles sont fermés.

Et aussitôt les šahôré disent les ma'nyôto.

Et on apporte *l'eau* de l'ablution à l'évêque et à tous les prêtres.

Et l'évêque entre et se tient devant l'autel. Et aussitôt les psaltes commencent *à chanter* Alleluia devant les mystères. Et aussitôt qu'ils arrivent devant la porte de l'autel, <i. e. du sanctuaire> les voiles s'ouvrent.

Et aussitôt que les mystères sont placés sur l'autel, *l'évêque* impose l'encens et on récite la *profession de* foi.

III. Commentaires.

Qu'il entre d'abord dans le Beiṯ Sohdé, s'il s'en trouve un...

Béṯ Sohdé : mot à mot : le lieu des martyrs Μαρτυριον. Les chrétiens des premiers siècles avaient l'habitude d'élever des monuments sur les tombeaux des martyrs ; et ces constructions étaient tantôt de simples monuments funé-

---

16. Ὁ σοι κατηχεῖσθε, πορεύεσθε! : Vous qui êtes catéchisés, sortez !

17. Οἱ κατηχούμενοι πορεούεσθε ! τὰς θύρας ! : Catéchumènes, sortez ! Les portes !

raires, comme on en trouve dans maint cimetière moderne, tantôt des églises ou des chapelles construites au-dessus de ces monuments et les abritant.

Socrate [1] donne ce nom de *martyrium* à l'église construïte à Edesse pour recevoir les reliques de saint Thomas, transférées de l'Inde.

Saint Marûṯa, qui avait séjourné près de trois ans en Babylonie (408-410), avait, dit-on, « employé les loisirs que lui laissaient les négociatïons à recueillir pieusement les Actes des martyrs et surtout leurs ossements sacrés. Les *Ménées* prétendent qu'il rapporta ces précieuses reliques dans sa ville épiscopale qu'il rebâtit (ou embellit) à l'aide des munïficences de l'empereur Théodose. Mayferqâṭ se nomma dans la suite Martyropolis : la ville des martyrs [2] ».

Les villes de Syrie avaient toutes eu de nombreux martyrs, dont les uns tombaient rapidement dans l'oubli, alors que d'autres attiraient la vénération des foules qui construïsaient à leur mémoire et sur le lieu de leur sépulture des mausolées ou même des églises : *martyria*, *Beiṯ sohdé*. Ces martyria se trouvaient souvent dans les cimetières mêmes, et donc, le plus fréquemment, au bord de la grand-route quï conduisait à la ville.

La même expression de piété se traduït de nos jours, dans les provinces demeurées profondément chrétiennes, par l'érection de calvaires à l'un ou à plusieurs points d'accès à la ville ou au bourg.

Il semble bien que le Beiṯ sohdé indique ïci une église ou une chapelle, et non un simple monument funéraire.

De là, les philîqé commencent le tešmešto.

Tešmešto, mot syriaque qui se traduit littéralement par *service*. Il s'applique généralement à tous les offices lïturgiques quels qu'ils soient, comprenant tout aussi bien ceux de la messe que ceux de l'Office dïvin. Tešmešto

1. Socrate, *Hist. Eccles.* l. IV, ch. 18.

2. J. Lacourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris 1904, p. 89.

dyoldat Alôho = office récité ou chanté en l'honneur de la sainte Vierge ; tešmešto d'anîdé = le service des défunts, l'absoute. Les « nocturnes » de l'office de nuit (Lilyo) sont appelés indifféremment tešmešto ou 'édôno. Dans la célébration eucharistique, les deux premiers « services » qui précèdent la messe pré-anaphorique sont appelés respectivement « tešmešto qadmoyto » et « tešmešto datrên » = premier service et second service.

Terme donc très vague et qui ne nous donne aucune indication sur le genre de prières ou d'hymnes chantées ou récitées par les šahôré au cours de cette procession qui conduit le nouvel évêque depuis le martyrium jusqu'à la porte principale de la ville. Cependant, si ce qui a été dit au sujet des šahôré, dans la première partie de cet article, est vrai, on est en droit de supposer que c'était surtout des compositions poétiques qui étaient chantées [3].

Le diacre fait la korûzûto.

Korûzûto = proclamation = ékténie = litanie diaconale.

La korûzûto est très ancienne dans l'Eglise. Le diacre propose aux fidèles les intentions auxquelles il les invite à prier et le peuple les fait siennes en répondant Kyrie eleison ou toute autre formule semblable.

Déjà Ethérie témoigne de la fréquence de ces « proclamations » dans la liturgie de Jérusalem [4]. Elles font partie de presque tous les offices. La liturgie des Constitutions Apostoliques (fin du IVe ou commencement du Ve siècle) en contient deux dans sa partie anaphorique. La première — et la plus longue — a lieu avant le baiser de paix, et aussitôt après le renvoi de ceux qui n'ont pas droit à

---

3. Nous pensons que le terme français qui rend le mieux ce mot syriaque serait « liturgie », pris dans son sens large de « service public ».

4. H. Petré, *Ethérie : Journal de voyage*, collection : *Sources chrétiennes*, Paris 1948, pp. 193, 197, 199, etc....

assister à la synaxe anaphorique [5] ; et la seconde, avant le *Sancta Sanctis* et la communion [6].

---

5. *Constitutions Apostoliques*, Livre VIII, ch. X.

6. Plusieurs liturgistes se sont demandé ce que venait faire cette seconde litanie diaconale. Après la consécration, l'évêque a prié longuement pour la sainte Eglise, pour lui-même, pour l'empereur... ; il a commémoré les saints, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs etc... ; il a prié ensuite pour le peuple, pour la ville et ses habitants, pour les catéchumènes, pour l'air du temps et les fruits de la terre etc. Personne de ceux pour qui, et rien de ce pour quoi on peut prier n'a échappé à son attention. Tous ces mémentos terminés, l'évêque salue les fidèles : « Pax Dei sit cum omnibus vobis ».

Et voilà que le diacre reprend quelques-unes de ces intentions et les propose brièvement à la prière des fidèles : Pour l'Eglise, pour l'episcopat, le diaconat, le sacerdoce... les rois... pour l'air du ciel et les fruits de la terre..., pour les néophytes, etc. (*Constitutions Apostoliques, Livre VIII, ch. XIII*). Les fidèles répondent par un seul Amen à toutes ces intentions ; le diacre proclame aussitôt : « Attendamus », et l'évêque invite les fidèles à la communion : « Sancta Sanctis ». Cette seconde litanie diaconale ne fait-elle pas double emploi avec les mémentos que vient de terminer l'évêque célébrant ?

Les Constitutions Apostoliques ne mentionnent pas l'acte de la fraction du pain eucharistique en vue de la communion des fidèles. Et cependant, il était nécessaire que ce pain fût rompu et divisé en parcelles, par l'évêque et les prêtres qui l'entouraient ; par les diacres aussi, si on avait besoin d'eux. Cet acte de la fraction ne pouvait avoir lieu qu'entre le moment où la consécration était terminée et celui où la communion était distribuée.

L'anaphore syriaque de s. Jacques peut nous restituer le moment précis de la fraction : entre les diptyques et la communion ; et d'une façon plus précise encore : aussitôt après la salutation de l'évêque : « Pax Dei sit cum omnibus vobis ». Une salutation ouvre toujours un moment liturgique nouveau ; et celle-ci ouvre le moment fraction-communion.

Or, la fraction est un acte purement manuel qui se faisait en silence et sans aucun apparat, et les voiles du cancel étaient fermés comme ils le sont encore aujourd'hui dans l'Eglise syrienne occidentale. Le peuple ne pouvait donc rien voir, rien entendre. Il était à craindre que son attention ne se lassât, la fraction pouvant durer un temps assez long, selon que le nombre

Dans l'Eglise syrienne occidentale, la korûzûṯo est rare. On ne la rencontre plus que dans certains offices du *Liber Festivalis* (M'ade'dôno) et à Ramšo des dimanches et fêtes du Fanqîṯ. Chez les Syriens orientaux, il y en a une à chacune des grandes heures canoniales.

Nous devons avouer que la forme actuelle de la korûzûṯo syrienne, tant orientale qu'occidentale, nous étonne et nous déroute. Les Pères syriens n'ont jamais autorisé le diacre à prier au nom des fidèles. Ils ont violemment réagi chaque fois que le diacre a tenté de s'arroger ce droit. Témoin ce canon « de ordinationibus » qui lui interdit même de réciter le *Pater* à haute voix quand il donne la communion en l'absence du prêtre : « ...Distribuitque populo dicens tantum : Amen. Nefas tamen est ut is, cum diaconus sit, (extollens vocem) dicat : Pater noster qui es in cœlis, vel : Sanctum Sanctis[7] ». (Il s'agit ici de la communion sous une seule Espèce).

Un autre canon de la même collection confirme cette interdiction : « Absente vero persbyero, canones statuunt ut diaconus tunc oret secreto in semetipso et, absoluta oratione, ut dicat Amen ; et post ipsum universus cœtus quoque repetat Amen[8] ».

Dans la liturgie eucharistique, le diacre syrien observe cette discipline beaucoup plus scrupuleusement que ne le fait son collègue byzantin qui prend figure de « concélébrant » et est appelé de ce nom. On se demande pourquoi il a cessé de l'observer dans les proclamations. En effet,

---

des communiants était considérable ou réduit. Pour meubler le silence et maintenir éveillée l'attention des fidèles, le diacre revient sur certaines intentions qui avaient déjà fait l'objet de la prière de l'évêque. Aussitôt la fraction terminée, et les parcelles prêtres pour la communion, l'évêque proclame: « Sancta Sanctis », invitant ainsi les fidèles à s'approcher des Mystères.

Cette litanie diaconale de la fraction porte, chez les syriens, le nom de Qâtulîqî = la litanie catholique, i. e. générale, universelle.

7. Canon des Ordinations, (fin du V[e] s.) Canon 4, in RAHMANI, *Studia Syriaca*, fasc. III, Charfet 1908, p. 57.

8. *Ibid.* Canon 3, p. 56.

contrairement à toutes les traditions anciennes, la korûzûṯo syrienne actuelle, tout en restant le fait du diacre, ne propose plus *aux fidèles* les intentions auxquelles ils sont conviés à prier, mais les adresse directement à Dieu, ou, le plus fréquemment à « Mšîḥo Alôho diḷân » = O Christ notre Dieu. Chaque demande se termine, comme elle a commencé, en s'adressant à Dieu : « Pour la paix des Eglises et des royaumes... nous *te* supplions ».

Cette dérogation à la discipline ancienne exceptée, la korûzûṯo syrienne suit le schéma tracé par les Constitutions Apostoliques : 1° intentions proposées par le diacre ; 2° association des fidèles qui répondent par Amen ou par Kyrie eleison ; 3° prière du célébrant dans laquelle celui-ci résume les intentions proposées et les offre à Dieu en leur donnant souvent une touche d'actualité, mentionnant par exemple la fête du jour ou priant Dieu d'accueillir ses demandes « par l'intercession de saint N... dont nous célébrons aujourd'hui la fête », etc...

Après la korûzûṯo, le peuple dit dix fois : Kyrie eleison.

A prendre ce texte à la lettre, on comprendrait que, la litanie diaconale terminée, les fidèles poussent dix fois de suite l'acclamation : Kyrie eleison. Nous pensons qu'il faut interpréter ce texte dans le sens traditionnel.

Dans toutes les liturgies orientales, un kyrie eleison est dit par les fidèles après chacune des intentions proposées par le diacre. Dans la pratique actuelle de l'Eglise syrienne orientale et occidentale, le premier kyrie eleison ne vient pas en réponse à une intention proposée par le diacre, mais à une invitation, faite par celui-ci, au silence, à la crainte, à la piété, à la joie, à la tristesse, à la gratitude, etc..., selon les circonstances. Suivent quatre intentions, qui reçoivent chacune un Kyrie eleison pour réponse ; et enfin la prière du célébrant, qui se termine généralement par cette invitation : « Et crions et disons trois fois ». Les fidèles répondent par trois Kyrie eleison. Mais, dans le *Liber Festivalis*, les intentions proposées par le diacre sont souvent au nombre de six, ce qui porte le nombre des Kyrie eleison à dix, comme dans notre document.

L'évêque monte sur le bîma.

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur le Bîma que tous les lecteurs de *L'Orient Syrien* connaîssent déjà. Disons seulement qu'il est constitué par une estrade qui s'élève au milieu de la nef, tout comme dans les synagogues juíves, d'où il a passé dans les églises chrétiennes. Non seulement les lectures et les chants se faisaient du haut du Bîma, maís aussi les prédications et les prières, comme en témoignent les documents les plus anciens, et notamment le VIII[e] Livre des Constitutions Apostoliques. L'évêque et ses prêtres étaient assis sur le bîma pendant les lectures et la prédication. Ils n'en descendaient qu'après le renvoi des catéchumènes pour se rendre au sanctuaire.

Nous renvoyons ceux qui désirent se documenter davantage sur le Bîma, au magistral article de notre collaborateur, le Professeur Jean Dauvillier, dans les *Cahiers Archéologiques,* Tome VI, Paris 1952, pages 11-30.

L'évêque signe le peuple et prie sur lui.

Remarquer la forme « prïer sur le peuple », différente de « prier pour le peuple ». Qu'on ne croie pas que nous avons employé ici la préposition « sur » afin de serrer de plus près le texte syriaque. Il n'en est rien. La prïère *sur* le peuple est une *bénédiction.*

Si nous nous reportons à la « Peregrinatio » d'Ethérie, nous lisons : « D'abord on rend grâces à Dieu. Ensuite on fait une prière pour tous. Après quoï le diacre élève la voix demandant que tous ceux qui sont là baissent la tête ; l'évêque les bénit, debout à l'intérieur du cancel[9] ». Qu'entend Ethérie par « les bénit » ? L'évêque va-t-il faire le signe de la croïx au-dessus des têtes inclinées et dire la formule que nous connaissons tous : « Benedicat vos omnipotens Deus, Pater... » ou cette autre : « Benedictio Dei omnipotentis, Patris... » ? Ce serait vraïment mal connaître la liturgíe de Jérusalem et son témoin l'anaphore de saint Jacques, et plus particulièrement l'anaphore syriaque de

9. H. Petré, *op. cit.* pp. 199 et 201.

saint Jacques [9 a]. Celle-ci en effet rapporte trois injonctions faites par le diacre aux fidèles, les invitant à incliner la tête : « Qdôm môryo mraḥmôno rišayn narkén = inclinons nos têtes devant le Dieu miséricordieux ». Après chacune de ces invitations, le prêtre récite une prière de bénédiction sur les fidèles inclinés, et qui s'intitule « prière de l'imposition des mains ». C'est qu'en effet le prêtre syrien devait (cela ne se fait malheureusement plus) se rendre à la porte

---

9a Il y a une distinction à établir entre l'anaphore grecque de s. Jacques et l'anaphore syriaque du même saint. On se souvient qu'après le schisme monophysite (451), la langue était devenue, en Syrie, une sorte de drapeau auquel les deux fractions, chalcédonienne et anti-chalcédonienne, se reconnaissaient. Si nous exceptons les Maronites, demeurés fermement attachés à la doctrine de Chalcédoine, tout en gardant jalousement leur langue et leur culture syriaques, les Syriens melkites étaient en majorité de langue grecque et se servaient tout naturellement de l'anaphore grecque de s. Jacques. Les Syriens séparatistes, par contre, farouchement anti-chalcédoniens et anti-byzantins, étaient dans leur grande majorité de langue syriaque, et c'est l'anaphore syriaque qui était en usage parmi eux. Les Melkites, fidèles sujets du Basileus et de sa doctrine, avaient mille raisons d'aligner petit à petit leur anaphore traditionnelle sur les anaphores byzantines ; tout comme certains catholiques orientaux se plaisaient, jusqu'à il y a deux ou trois décades, à aligner leurs usages propres sur les usages des Latins ; les monophysites au contraire se laissaient peu influencer par les usages liturgiques de la grande métropole. De là, des différences entre les deux anaphores, grecque et syriaque de s. Jacques.

A. Rucker (Die Syriasche Jakobosanaphora pp. XXV-XXIX), comparant les anaphores grecque et syriaque les plus anciennes qui soient parvenues jusqu'à nous (Br. M. Add. 14.523 et Vat. Gr. 2282, du VIII/IX s. pour la grecque ; et, pour la syriaque, la Br. M. 824, add. 14.615, du VIIIe s.) trouve leur teneur identique, à peu de choses près. Il n'en est plus de même quand on compare l'anaphore syriaque avec les manuscrits grecs des XIIe et XIIIe s. On trouve en effet dans ces derniers, l'anaphore traditionnelle surchargée d'interpolations byzantines qui alourdissent son texte et détruisent l'harmonie incomparable de son architecture primitive.

On ne peut donc pas dire que la liturgie grecque de s. Jacques, dans sa teneur actuelle, représente, dans toute sa pureté, le rite ancien de Jérusalem et d'Antioche.

du cancel et là, les mains étendues sur les fidèles en un geste d'imposition, réciter ces prières [9 b].

De nos jours la conception de la « bénédiction » est faussée par la longue habitude prise. On ne peut plus entendre parler de « bénédiction » sans qu'immédiatement l'esprit dessine un signe de croix. Et c'est ce qui rend notre liturgie syrienne incompréhensible avec ses dizaines de signes de croix distribués à tout bout de champ, alors que les rubriques, suivant en cela les traditions anciennes, ne prescrivent que quatre bénédictions seulement par la signation. Ces quatre bénédictions, nous les retrouvons soit dans la Ve catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem (348) [10], soit dans les Constitutions Apostoliques.

Notre document vient encore en donner une confirmation. L'évêque, du haut de l'ambon, commence par *signer* le peuple, en traçant sur lui un signe de croix ; puis « il prie sur lui » en imposant les mains [11].

9[b] Voici ce qu'écrit Moïse Bar Képha (+ 903) à ce sujet : « Dans toute oblation (Qurbôno), il y a trois prières qui se disent particulièrement sur le peuple. Celle-ci (Bar Képha parle de la prière qui suit le baiser de paix et l'invitation du diacre à incliner les têtes) est la première. La seconde est celle qui précède le « Sancta Sanctis » ; la troisième est celle qui est récitée la dernière et à la fin de toute l'oblation. Il est clair qu'elles doivent être dites particulièrement sur le peuple, du fait qu'avant chacune d'elles le diacre dit : « Inclinons nos têtes devant le Seigneur ». Ces trois prières sont appelées : prières « *de l'imposition de la main* (Syôm îdo) » et « *sur le peuple* ». Il est bon de savoir que chaque fois que le diacre proclame : « Inclinons nos têtes devant le Seigneur », le pontife, ou le prêtre, récite l'oraison sur le peuple ». MOISE BAR KÉPHA. *Explanatio mysteriorum oblationis*, Edit. R. H. Connolly et H. W. Codrington, pp. 42-43.

10. La Ve catéchèse mystagogique est-elle l'œuvre de s. Cyrille de Jérusalem et a-t-elle été prononcée en 347 ou 348 ? Certains critiques modernes en doutent et l'attribuent plutôt au successeur de Cyrille, l'évêque Jean. Elle aurait été prononcée vers 380. Nous ne prenons pas parti dans ce débat ; mais, jusqu'à ce qu'il soit prouvé qu'elle est de l'évêque Jean, nous continuerons à la présenter comme étant l'œuvre de s. Cyrille, ainsi que cela s'est toujours fait jusqu'à ces dernières décades.

11. Aujourd'hui encore, dans les pays du Proche-Orient, les

L'évêque descend du bîma et monte au beiṯ épisqûpion.

Qu'est cet *épisqûpion ?* La présence des notables assis aux côtés de l'évêque interdit de penser à un trône dressé dans l'église. D'ailleurs pourquoi un trône serait-il dressé dans une église quand il s'y trouve un ambon ? Nous verrons bientôt l'évêque monter à cet ambon quand commencera la synaxe pré-anaphorique et il s'y tiendra jusqu'au moment de pénétrer dans le sanctuaire.

L'épisqûpion ne peut pas, non plus, être le sanctuaire, dont l'accès est interdit aux laïcs, par les Pères syriens, sous les peines les plus sévères. Ce ne peut pas être non plus la demeure épiscopale. Les évêques étaient généralement choisis parmi les moines et continuaient à habiter le couvent, qui n'était pas toujours à l'intérieur de la ville. Ce ne peut donc être qu'une pièce adjacente à la cathédrale et destinée à accueillir l'évêque pour lui permettre de se reposer entre deux offices, ou en attendant que l'office commence. Les deux mots « monte » et « descend » laissent entendre que cette pièce était élevée. Nous pensons donc qu'il s'agit d'une pièce aménagée au-dessus du diaconicon et communiquant avec lui par un escalier intérieur. Ceci est suggéré par le texte lui-même. Si l'évêque avait eu à traverser l'église pour aller du Beiṯ épisqûpion au diaconicon, il aurait été accompagné des clercs chantant des hymnes et des psaumes ; alors qu'ici le passage d'un lieu à l'autre se fait très simplement et sans aucun apparat..

***

Ici se termine la réception proprement dite de l'évêque. Ce qui va suivre, c'est la liturgie pré-anaphorique (messe des catéchumènes) appelée ici de son nom grec Ἀκολουθία.

Et l'archidiacre sort devant l'évêque portant l'évangile.

On voit s'amorcer ici ce qui plus tard sera connu parmi les Syriens sous le nom de « procession de l'Evan-

---

malades demandent au prêtre qui vient les visiter de « prier sur eux ». Et le prêtre étend sa main sur le malade et prie.

gile ». Il convient de noter cependant qu'aucun livre liturgique — à notre connaissance — ne lui donne ce nom.

Nous voyons l'évêque se diriger vers le bîma. Il est précédé de l'archidiacre qui porte le livre des Evangiles. Aussitôt que la procession s'ébranle, les šahôré commencent la liturgie.

Si nous comparons ce début de la messe avec la liturgie célébrée de nos jours dans les églises syriennes, nous trouvons qu'aussitôt après les deux premiers services, qui, rappelons-le, ne datent que des VIIIe-IXe siècles, la procession s'ébranle au chant de l'hymne « O Monogénès, Ὁ Μονογενής », l'archidiacre portant le livre des Evangiles et précédant l'évêque. La procession ne vient plus du diaconicon, puisque l'évêque est déjà à l'autel pour l'offertoire et l'encensement des oblats ; elle ne se rend plus au bîma, puisque, hélas ! depuis le XIIIe siècle le bîma a disparu des églises syriennes ; elle se contente donc, faute de mieux, de faire le tour de l'autel. Faite par le prêtre célébrant et ses clercs, c'est le prêtre célébrant qui porte le livre des évangiles, qu'un diacre encense. De là à appeler cette procession « procession de l'Evangile » et à la croire destinée à honorer le livre saint, il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut vite franchi.

Il est à noter que les rubriques [12] prescrivent que le prêtre (ou l'archidiacre dans les messes épiscopales), porte le livre des Evangiles reposant « sur sa poitrine ». Les prêtres syriens, les catholiques tout au moins, croient mieux l'honorer en l'élevant devant eux, à la hauteur des yeux, comme un prêtre latin élèverait un ostensoir. Ils font ainsi perdre à l'antique procession d'entrée son véritable sens.

L'archiprêtre prie.

Les prières faites par l'évêque ou les prêtres qui l'assistent étaient-elles déjà fixées, au moment de la rédaction de notre document ? En d'autres termes, l'évêque et

---

12. Missale juxta ritum Ecclesiæ Apostolicæ Antiochenæ Syrorum, Charfet 1922, p. 255.

les prêtres récitaient-ils des prières apprises par cœur, ou bien se livraient-ils à l'improvisation ? Rien dans le texte que nous avons sous les yeux ne nous permet de répondre avec certitude à cette question. Il est cependant probable que les prières étaient déjà fixées. Au VIe siècle on n'improvisait guère. Déjà à la fin du IVe siècle des formulaires précis étaient à la disposition du célébrant. On ne peut s'empêcher, tout de même, de regretter le laconisme du rédacteur de notre ordo. Quel est en effet le sens, l'objet des prières sacerdotales ou épiscopales ? Il est probable que toutes les prières mentionnées dans cette seconde partie du document ont trait aux péricopes scripturaires, inspirées donc des passages qui viennent d'être lus.

La dernière prière mentionnée dans notre texte est celle que récite l'évêque après la litanie. On peut présumer qu'elle était faite selon toutes les traditions syriennes, à savoir que l'évêque résumait les intentions proposées par le diacre et les présentait à Dieu.

Les psaltes disent le trisagion.

Nous n'avons pas à revenir sur le Trisagion dont il a déjà été question plus haut. Disons seulement que dans toutes les liturgies orientales le Trisagion est chanté avant les leçons scripturaires. La liturgie d'Alexandrie, elle, le chante avant la lecture de l'Evangile, mais après celles des épîtres catholiques et de l'Apôtre.

Oraison des péricopes.

De toutes les liturgies orientales, seules les liturgies des Syriens (Jérusalem, Antioche et Syrie orientale) comportent des oraisons, avant les leçons scripturaires récitées par le célébrant. Elles le sont aujourd'hui à voix basse. Il est très douteux qu'il en ait été ainsi à l'époque de notre document où aucune prière n'était secrète.

Gardez le silence (παύσασθε).

Dans la liturgie syrienne occidentale de nos jours, l'invitation de l'archidiacre (ou du diacre) aux fidèles à se tenir tranquilles et à garder le silence ne se trouve plus

qu'avant la lecture de l'Evangile. Le diacre dit en effet : « Avec silence, crainte et pureté écoutons le message des paroles vivantes de l'Evangile... ». Il n'en est pas de même dans la liturgie des saints Addaï et Mari, en usage chez les Syriens orientaux, où le diacre, avant la lecture de la première leçon de l'Ancien Testament (la Loi), proclame : « Asseyez-vous et tenez-vous tranquilles. Le livre de N... ; bénis, seigneur ». Avant la deuxième leçon (les Prophètes), il proclame de nouveau : « Tenez-vous tranquilles ; la prophétie de N... ; bénis, seigneur ».

C'est cette même invitation « tenez-vous tranquilles » que fera également le diacre maronite, mais seulement avant la péricope évangélique.

Les leçons de l'Ancien Testament ont disparu des synaxes pré-anaphoriques de toutes les liturgies orientales ou occidentales. Seules les liturgies syriennes (orientale et occidentale) les ont conservées.

Monte le lecteur.

Sur l'ambon sont assis seuls l'évêque et les prêtres. Les diacres ne peuvent s'asseoir. Leurs fonctions leur demandent de parcourir les rangs des fidèles pour veiller à ce que tout soit en ordre. A plus forte raison, les clercs des ordres mineurs: lecteurs, psaltes et šahôré, restent avec l'assemblée des fidèles. Cependant, le lecteur monte sur l'ambon pour y faire sa lecture et redescend aussitôt cette lecture terminée. Il en est de même du psalte qui montera chanter son psaume et redescendra dès qu'il l'aura terminé. En cela notre « ordo » est en conformité avec tous les anciens documents, notamment avec les Constitutions Apostoliques, Livre II, c. 57.

Il convient d'attirer l'attention sur un fait assez curieux. Notre document mentionne tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique, tous, sauf un : le sous-diaconat. Participent à la liturgie qu'il décrit : l'évêque, un archiprêtre, un archidiacre, des prêtres, des diacres, des lecteurs, des psaltes, des šahôré, mais pas de sous-diacres. On ne peut expliquer cette lacune en prétendant que le sous-diaconat était encore inconnu dans cette partie éloignée de la Syrie occidentale. Nous savons maintenant que

Marûṯa le cite dans sa lettre à Isaac, comme l'un des ordres soumis à l'autorité de l'archidiacre.

Et l'archidiacre crie : Proskumen.

Dans la liturgie syrienne actuelle, l'archidiacre, ou le diacre, ne dit plus πρόχωμεν après l'annonce du livre qui va être lu ; mais le prêtre bénit le lecteur. Qu'on ne pense pas de suite à une bénédiction en forme de signe de croix. La bénédiction du lecteur revêt une forme antique qui nous reporte à un âge où le signe de croix n'existait pas encore ; à l'âge où les juifs, pour bénir un objet, rendaïent grâces à Dieu de l'avoir créé : « Loué sois-tu, Eternel notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé les fruits de la terre » ou « ...le fruit de la vigne », etc... Cette forme de bénédictïon passa normalement dans l'usage chrétien et nous la trouvons dans la *Didachè* : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton enfant, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton enfant. Gloire à toi dans les siècles ».

Le prêtre syrïen donc répond au lecteur qui vient d'annoncer le nom du livre dont il va lire un extrait : « Gloire au maître de N... (le nom de l'auteur du livre : Moïse, Isaïe, David, Jean, l'Apôtre, etc...) et que ses miséricordes soient sur nous jusqu'à l'éternité ».

Cependant, l'invitatïon à être attentifs, πρόσχωμεν n'a pas complètement disparu de la liturgie syrienne. Le diacre la dit encore avant la récitation du symbole de Nicée-Constantinople, et il la faït précéder de cette autre acclamation : « Σοφια Θεου = La sagesse de Dieu ». Mais s'il ne pense pas à traduire cette dernïère, il traduit par contre la première. Il dit en effet : Bénis, seigneur. Σοφια Θεου, πρόσχωμεν Sophia Théou ; Proskumén ! Tenons-nous bien ; par la prière de notre père vénéré répondons et disons. Puis les fidèles continuent le symbole entonné par le célébrant.

Chez les Byzantïns, le diacre proclame πρόσχῶμεν deux fois : avant la lecture du verset de psaume qui précède la péricope, et avant la lecture de l'épître elle-même. La lecture terminée, le célébrant salue le lecteur par un « Irîni si », comme le veut notre document.

Et aussitôt monte un psalte et il dit : Psalmos tu Dawid.

Cette annonce du chant du psaume est restée dans la liturgie maronite. Le lecteur, avant l'antienne de l'épître paulinienne, annonce : « Mazmûro dtéšbḥôṯo métémâr » (= le psaume de louanges est dit). Le prêtre lui répond : « Chante et loue ton créateur ».

Et le psalte dit le propsalmon.

Le propsalmon a reçu différents noms dans les différentes Eglises. Alors que les Syriens occidentaux lui ont conservé son nom de « zûmôro » (= psalmodie), les Syriens orientaux l'appellent šurâya et les Byzantins : προκείμενον Prokéiménon.

Et l'archidiacre dit : Upopsallômen.

Cet « Upopsallômen » nous reporte à l'une des formes très anciennes de la psalmodie, où les versets sont exécutés par des solistes, mais les finales des versets sont achevés en commun par toute l'assistance [13]. Ici, ce n'est pas l'assistance tout entière qui répond aux versets chantés par les psaltes, mais les seuls šahôré auxquels le document donne encore une fois le nom grec de philîqé.

Et les šahôré disent six phétġômé de « Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta miséricorde », avec les phétġômé qui conviennent.

Phetġômo, en syriaque, = mot ; et par extension : phrase, verset, répons, antiphone. Le mot phetġômo est employé deux fois dans cette phrase, et chaque fois dans un sens différent. Le premier « phetġômo » signifie verset. Dans la liturgie syrienne, le mot « phetġômo » est presque toujours pris dans ce sens. Les qôlé syriens, par exemple, sont composés en général de quatre strophes. La première et la deuxième de ces strophes sont précédées d'un « phétġômo », c'est-à-dire d'un verset de psaume ; le troisième est précédé du *Gloria* ; et le quatrième, du *Sicut erat.* Même lorsque le chant est composé d'un nombre plus important de strophes, comme les qôlé du bréviaire férial « šḥîmo », cette même règle est suivie pour les quatre

---

13. Voir *L'Orient Syrien*, Vol. II, fasc. 1, p. 82.

premières strophes ; les suivantes ne sont pas précédées d'un phétgômo [14].

Le second « phétgômo » est utilisé ici pour indiquer l'antiphone ; c'est le sens qui se dégage du contexte. En règle générale, le mot « antiphone » est rendu en syrïaque par un terme qui établit une nette distinction entre l'antiphone et le verset : « 'unôyo » ou encore « 'ênyôno ».

Le sens de la phrase est donc : Les šahôré disent six versets du psaume 51 « Aie pitié de moi, ô Dïeu, selon ta miséricorde », chacun de ces versets étant suivi de l'antiphone qui convient.

L'archidiacre dit : Propsallé.

Il semble que l'ordre des deux phrases de notre texte : « *Et aussitôt on chante Alleluia* » et « *L'archidiacre dit : propsallé* » doive être interverti. Il est normal en effet que l'invitation de l'archïdiacre à chanter Alleluia précède le chant lui-même.

Et la litanie est récitée.

Il est curieux de constater que, au cours de la procession qui a conduit l'évêque du martyrium jusqu'à sa cathédrale, les litanïes diaconales récitées à chacune des stations aient été appelées, par notre document, « korûzûto », alors que celle qui suit la lecture de l'évangile porte le nom de « Liṭania ».

Rappelons que dans la liturgie syrienne la litanie dïaconale, korûzûto, suit toujours, soit à vêpres, soit dans les offices du *Liber festivalis*, le chant de l'évangile. A la messe, par contre, après le chant de l'évangile, ce n'est plus une litanie qui est récitée, mais un sedro [15], le « sedro d'mâ'alto » (= sedro de l'introït), qui n'est d'ailleurs qu'une sorte de lïtanie ininterrompue, dont les demandes ont été justaposées bout à bout pour ne former qu'une seule prière terminée par une doxologie à laquelle les fidèles répondent : Amen.

---

14. On trouvera dans l'article du R. P. Raes, S. J. : « Une 'onîtha eucharistique chaldéenne », un certain nombre de strophes précédées chacune de son antiphone (phetgômo).

15. Voir, sur le sedro et sa composition, *L'Orient Syrien*, Vol. I, fasc. I, p. 88.

La juxtaposition des demandes n'est pas la seule différence entre le sédro et la litanie. Le sedro est une prière qui s'adresse à Dieu ; elle ne peut être dite, en public, que par le prêtre ou par l'évêque, et dépasse de beaucoup les pouvoirs du diacre. La litanie au contraire est une succession d'intentions proposées à la prière des fidèles. Elle figure donc parmi les attributions du diacre.

Chez les Maronites, il n'y a, après l'évangile, ni korûzûṯo, ni sedro dmâʿalto. Après le chant de l'évangile, a lieu une prière secrète du prêtre ; puis le diacre donne congé aux catéchumènes : « Zél bašlômo šômûʿé = Allez en paix, auditeurs ». Vient ensuite un qôlo dont la première strophe est précédée d'un phétġômo : « Le Seigneur a régné et a revêtu la splendeur » ; et immédiatement après, est récité le symbole de Nicée-Constantinople.

Ce n'est pas que le sedro soit inconnu des Maronites. Il se trouve dans leur liturgie aussi fréquemment que dans la liturgie syrienne, et le service de préparation des oblats en contient plusieurs [15 a].

Chez les Syriens orientaux, la korûzûṯo (ordinairement celle des vêpres du jour) est chantée par le diacre au milieu du chœur. Mais elle commence à tomber en désuétude. Aujourd'hui elle n'est plus chantée qu'aux grand-messes [16] ; certaines Eglises l'ont même complètement abandonnée.

Quelle est la place de la korûzûṯo à la messe ? Doit-elle précéder ou suivre le renvoi des catéchumènes ? En d'autres termes fait-elle partie de la synaxe pré-anaphorique ou bien de la synaxe eucharistique ? Il est très difficile de répondre à cette question. Les documents anciens sont loin d'être d'accord entre eux. Dans la liturgie des Constitutions Apostoliques, elle *suit* le renvoi des catéchumènes. Il en est de même de la liturgie syrienne actuelle.

15[a] On trouvera, dans ce même fascicule, la traduction de deux sedré maronites du Vendredi-Saint. Cette forme de prière, appelé sedro par les Syriens, reçoit le nom de proïmion chez les Maronites.

16. D. Dahane, *Liturgie de la sainte messe selon le rite chaldéen*, Paris 1937, p. 54.

Saint Cyrille de Jérusalem ne mentionne pas la proclamation diaconale ; mais sa Ve catéchèse mystagogique ne décrit que la synaxe eucharistique. S'il est vrai, comme beaucoup de liturgistes le pensent, que les proclamations diaconales tirent leur origine de Jérusalem, il serait étonnant que la litanie ne se trouvât pas dans la messe célébrée dans la ville sainte. Si saint Cyrille n'en parle pas dans la synaxe eucharistique, c'est qu'elle se trouvait dans la synaxe pré-anaphorique. Les traditions de l'Eglise syrienne orientale semblent ici s'accorder avec les traditions hiérosolymitènes, comme on va le voir.

Et l'évêque prie.

Nous avons déjà parlé de cette prière du célébrant, qui clôt la litanie diaconale en résumant les intentions proposées par le diacre et les offrant à Dieu.

La prière qui suit la korûzûṯo dans l'Eglise syrienne orientale diffère quelque peu de celle de l'Eglise syrienne occidentale, en ce qu'elle est suivie de l'invitation du diacre aux fidèles : « Inclinez vos têtes pour l'imposition des mains et recevez la bénédiction ». Malheureusement cette prière de l'imposition des mains est récitée par le prêtre « à voix basse et profondément incliné » ; mais sa finale est ekphonétique et se dit à l'autel, le prêtre « tenant les mains étendues ».

Ce qui suit cette prière de l'imposition des mains, c'est le renvoi des catéchumènes :

« Que celui qui n'a pas encore reçu le baptême se retire ;
« Que celui qui n'a pas reçu le signe de vie se retire ;
« Que celui qui ne l'a pas reçu se retire ;
« Allez, lévites, et voyez les portes [17] ».

On ne peut s'empêcher de penser au renvoi des catéchumènes, tel qu'il est décrit par le Livre VIII des Constitutions Apostoliques, et à l'imposition des mains qui le précède, imposition annoncée par le diacre : « inclinate, et accipite benedictionem ». On regrettera peut-être que la prière de l'imposition des mains, dans l'Eglise syrienne orientale, n'ait plus trait aux catéchumènes sur le point d'être congédiés.

---

17. *Ibid.* p. 54.

Et l'archidiacre porte l'Evangile qui est placé sur l'autel.

On aimerait savoir comment ce livre est arrivé jusqu'à l'autel. L'archidiacre le portait en sortant du diaconicon ; le diacre, ou l'un des prêtres, ou peut-être même l'évêque [18] s'en est servi pour faire la lecture de la péricope évangélique. Et voilà que maintenant, après la litanie et la prière qui la conclut, ce livre se trouve sur l'autel d'où l'archidiacre vient le prendre. Comment y est-il venu ?

Cette question en amène une autre. De tous les écrits syriens postérieurs à notre document, il apparaît que, pendant que la messe des catéchumènes se déroulait sur l'ambon, les portes et les voiles du sanctuaire étaient fermées. Elles s'ouvraient une première fois pour livrer passage au célébrant et à sa suite quand, la synaxe pré-anaphorique terminée, ceux-ci se rendaient au sanctuaire pour l'oblation eucharistique ; et une seconde fois quand les oblats étaient apportés du diaconicon pour être placés sur l'autel [19]. De notre document il semble qu'au contraire, les portes et les voiles du sanctuaire étaient restées ouvertes puisque l'archidiacre a pu se rendre à l'autel y déposer le livre de l'évangile après sa lecture, et y revenir après la litanie pour le reprendre.

L'usage des voiles s'était introduit dans les Eglises orientales peu de temps avant l'époque à laquelle remonte la rédaction de notre document ; on ne peut s'attendre à ce qu'un usage nouvellement introduit reçoive une application identique, dès les premiers temps, dans toutes les régions.

Pourquoi l'archidiacre porte-t-il le livre des évangiles pour congédier les catéchumènes ? Nous devons y voir un insigne de son autorité, insigne qui, si nous en croyons les canons de saint Basile (329-379), était, un siècle plus tôt, réservé à l'évêque. Le canon 97 dit en effet : « Absoluta evangelii lectione, episcopus, si adest, teneat manu evangelium et populum adloquatur de lectione habita. Sin autem episcopus non adest, loquatur presbyter si scit, quin

---

18. Dans les Eglises syriennes, c'est généralement le personnage le plus élevé en dignité qui chante l'évangile.

19. Voir *L'Orient Syrien*, Vol. I, fasc. 4, p. 454.

tamen teneat evangelium manu sua[20] » = La lecture de l'évangile terminée, que l'évêque, s'il est présent, tienne dans sa main l'évangile et parle au peuple de la péricope qui vient d'être lue. Mais si l'évêque n'est pas présent, qu'un prêtre parle, s'il sait *le faire,* sans cependant qu'il tienne l'évangile dans sa main).

Petit à petit, cette prérogative réservée à l'évêque seul se serait étendue à d'autres dignitaires de l'Eglise, notamment à l'archidiacre. De ces prérogatives épiscopales qui, au cours des siècles, ont passé dans le domaine des simples prêtres, nous avons, dans la liturgie, de très nombreux exemples. Pour n'en citer qu'un seul : la dernière bénédiction, dans la liturgie latine.

Et après lui le diacre syrien : que tous ceux...

Il est intéressant de noter que les admonitions faites par le diacre syrien ne sont pas la traduction littérale de celles que fait le diacre grec. Lorsque l'un dit : « O vous, catéchumènes, sortez », l'autre s'adresse à « ceux qui n'ont pas reçu le sceau du baptême », les invitant à sortir. De tous les documents « bilingues » connus, il apparaît nettement que le diacre syrien est moins *direct,* et plus prolixe que son collègue grec, qui dit ce qu'il a à dire sans recourir à des circonlocutions. Citons quelques exemples pris dans les usages actuels des Eglises byzantine et syrienne.

Avant la lecture de l'évangile, alors que le *prêtre* byzantin se contente de dire : « Sagesse - Debout ! Ecoutons le saint Evangile », (admonitions qui sont traditionnellement parmi les attributions du diacre, et non point du prêtre), le diacre syrien occidental proclame : « Avec silence, crainte et pureté, écoutons le message des paroles vivantes du saint évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est lu devant nous ».

Le baiser de paix a disparu de la liturgie byzantine, qui conserve cependant l'invitation du diacre à se le donner : « Aimons-nous les uns les autres ». Le diacre syrien : « Donnons-nous la paix les uns aux autres par un

20. Rahmani, *I fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena,* Rome 1920, p. XIV.

baiser saint et divin, dans l'amour de notre Seigneur et notre Dieu ».

Avant l'anaphore, le diacre byzantin dit : « Tenons-nous bien ! Tenons-nous avec crainte ! Veillons à offrir en paix la sainte offrande ». Mais le diacre syrien : « Tenons-nous bien ! Tenons-nous avec crainte ! Tenons-nous avec modestie ! Tenons-nous avec pureté ! Tenons-nous donc tous, mes frères, dans l'amour et la foi véritable. Regardons en esprit et avec la crainte de Dieu cette oblation sainte et redoutable qui est placée devant nous et qui s'offre pour nous tous, hostie vivante, dans la paix et la tranquillité, à Dieu le Père, par les mains du prêtre vénéré ».

Ces modifications ne sont pas uniquement le fait du diacre syrien. Il arrive parfois au liturge de ne pas respecter la concision traditionnelle d'une formule lapidaire.

Les Byzantins qui, au cours des siècles, ont tellement développé la liturgie de la messe, que le fonds primitif, qui leur était venu de Syrie, se trouve noyé dans les additions postérieures, ont su cependant conserver à certaines formules leur concision ancienne. Au dialogue eucharistique, ils diront « Sursum corda ! », en conformité avec la Ve Catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem et la Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Le VIIIe livre des Constitutions Apostoliques remplace le mot « corda » par « mentem », et il est suivi par l'Eglise syrienne orientale : « Sursum mentes vestras ».

L'anaphore syriaque de saint Jacques s'inspire des uns et des autres et réunit, dans une même élévation vers Dieu, la source de notre entendement : l'esprit ; celle de nos sentiments : le cœur ; et y ajoute celle de notre responsabilité : la conscience. Elle fera dire au prêtre syrien occidental et au prêtre maronite : « Sursum sint corda et mentes et conscientiæ omnium nostrum ». Jusqu'ici la différence n'est pas très importante et peut se justifier. Mais là où intervient une prolixité de mauvais aloi qui surcharge le texte sans nécessité et sans utilité, c'est dans le missel de Rome : « Qu'à cette heure nos consciences, nos esprits et nos cœurs soient en haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu le Père ».

En 1922, Mgr Rahmani ramène cette invitation du prêtre à une plus juste mesure en rétablissant la formule

donnée par l'anaphore syriaque de saint Jacques, quoique l'anaphore grecque de saint Jacques soit encore plus concise : « Sursum habeamus mentem et corda » : Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας.

L'archidiacre portant l'Evangile crie : O catéchumènes, sortez. Les portes !

On voit ici les diacres qui renvoient les catéchumènes et pénètrent dans le sanctuaire avec l'évêque. L'archidiacre vient lancer un dernier avertissement et fait fermer les portes et les voiles.

Si l'on se reporte au VIIIe livre des Constitutions Apostoliques, on s'aperçoit que le renvoi des catéchumènes, des énergumènes (i. e. des possédés), des pénitents, se fait également en deux temps. Le premier est très solennel. Le diacre invite chacun des groupes qui doivent être congédiés à prier : « Orate, catechumeni », et il fait prier les fidèles pour eux. Il ordonne ensuite aux catéchumènes de se lever : « Surgite, catechumeni »... « Inclinate et accipite benedictionem ». L'évêque étend sa main et bénit les catéchumènes inclinés. « Exite, catechumeni, in pace », lance enfin le diacre en leur donnant congé.

Vient ensuite le tour des énergumènes, des illuminands et des pénitents. Tous ceux qui devaient sortir sont sortis ; le diacre invite les fidèles à fléchir le genou et il commence la longue litanie diaconale, la korûzûṯo, que clôture l'évêque par une prière, puis on se donne le baiser de paix.

Les fidèles sont déjà entre eux depuis un certain temps et la partie eucharistique de la synaxe va commencer. Mais voilà que le diacre vient lancer un dernier avertissement :

« Que personne parmi les catéchumènes ;
« Que personne parmi les auditeurs ;
« Que personne parmi les infidèles ;
« Que personne parmi les hétorodoxes » *ne reste !*

C'est après ce dernier avertissement que les diacres apportent les offrandes à l'autel.

Dans notre document, le renvoi des catéchumènes, certes beaucoup moins solennel que celui qui est décrit par les Constitutions Apostoliques, se fait également en deux

temps. Les acteurs du premier, ce sont les diacres grec et syrien d'abord, puis tous les autres diacres. L'acteur du deuxième temps, c'est l'archidiacre qui, portant toujours l'évangile, s'assure que les catéchumènes sont sortis et fait fermer les portes et les voiles.

Et les portes et les voiles sont fermés.

Il n'est pas précisé de quels voiles il s'agit ici. Tout porte à croire qu'il est question des voiles qui ferment l'entrée du sanctuaire, comme cela sera dit d'une façon plus explicite deux lignes plus loin quand ces voiles s'ouvriront pour laisser passer les oblats.

On doit supposer que l'archidiacre a rejoint les diacres, les prêtres et l'évêque dans le sanctuaire, derrière les voiles, et que c'est là que l'eau est apportée aux prêtres et à l'évêque pour les ablutions.

Nous disons « on doit supposer », car un mot va venir un peu plus loin, qu'il sera difficile d'interpréter : « l'évêque ENTRE et se tient devant l'autel ». Ce mot peut en effet donner à croire que l'évêque n'avait pas encore pénétré dans le sanctuaire. Se serait-il lavé les mains, ainsi que les prêtres qui l'entouraient, sur l'ambon ? Ce serait contraire à toutes les traditions orientales anciennes.

Nous pensons qu'il faut comprendre notre texte ainsi : Tout en renvoyant les catéchumènes, les diacres pénètrent dans le sanctuaire, accompagnant les prêtres et l'évêque. L'archidiacre les suit après avoir ordonné la fermeture des portes et des voiles. Pendant que, derrière les voiles, *mais non devant l'autel,* l'évêque et les prêtres se lavent les mains, les šahôré chantent des antiphones et des hymnes. La purification terminée, des diacres vont au diaconicon chercher les dons qui y avaient été préparés et ils les apportent à l'autel. Leur procession est accompagnée du chant des Alléluias exécuté par les psaltes.

Nous aurions voulu, pour terminer, dire quelques mots sur « la procession des oblats » telle qu'elle se pratiquait dans les Eglises de langue syriaque. Nous avons préféré traiter ce sujet *in extenso* dans un prochain article.

G. KHOURI-SARKIS.

LA PASSION DANS LA LITURGIE SYRIENNE ORIENTALE

Le Vendredi saint, après le chant de vêpres, le sermon et la mise au tombeau du Christ, les prêtres chaldéens, debout devant l'avant-chœur, donnent à boire aux fidèles une eau amère, en souvenir de celle que les soldats romains donnèrent à boire au divin Crucifié. Pendant ce temps, les clercs chantent, en les alternant, les antiphones suivantes qui terminent les vêpres du Samedi-saint et qui forment un admirable bouquet d'allusions bibliques, très habilement choisies et adaptées à l'heure solennelle que vit l'Eglise rappelant la mort de son Rédempteur sur le bois de l'ignominie.

Les fidèles écoutent ces antiphones avec un respect qui n'a d'égal que leur émotion. La grande scène de la mise au tombeau les y a préparés. L'eau amère qu'ils viennent de boire a gravé encore davantage dans leur cœur, en s'adressant à leurs sens, la vision de Jésus sur la croix. Ils s'associent au chant et y mettent toute leur âme et tout leur cœur.

Voici ces antiphones :

La passion de Notre-Seigneur *a plongé le monde* dans la tristesse et a provoqué la stupeur des anges et des hommes. Les morts ensevelis se sont réveillés et sont sortis de leurs tombeaux en chantant : « Gloire au Fils qui est descendu *sur la terre* et qui a été élevé sur la croix pour nous. Le cri vivifiant qu'Il lança ébranla la terre et les cieux.

1 — Réveille-toi, ô premier *homme,* Adam, et regarde le Fils Unique qui, tel, un pécheur, souffre aux mains du peuple juif.

2 — Réveille-toi, Abel, victime de la cruauté de ton frère. Contemple le sauveur du monde qui meurt pour ceux qui vivent dans le monde.

3 — Réveille-toi, doux Noé, qui fus le représentant de l'humanité. Regarde le Fils du Très-Haut mis en croix en ce jour.

4 — Réveillez-vous, enfants bénis, Sam et Japhet, revêtus de pudeur, vous qui avez caché la nudité de votre père plongé dans le sommeil. Venez voir le lumineux soleil et la brillante lune plongés dans une sombre éclipse pour ne pas voir l'abjection de leur Seigneur.

5 — Réveille-toi, Melchisédech, grand prêtre, toi, qui n'as pas offert sur l'autel la chair *des animaux*. Viens voir le Fils célébrer aujourd'hui le mystère du pain et du vin.

6 — Réveille-toi, Abraham ; le Fils dont tu eus la vision, regarde-le cloué aujourd'hui sur une croix, tel que ta vision te le révéla.

7 — Réveille-toi, bienheureux Isaac, sauvé *de l'immolation* grâce au bélier retiré du buisson. Contemple ce mystère véritable accompli en ce jour sur *la personne* de ton Seigneur.

8 — Réveille-toi, Jacob-Israël, qui vis à Béthel l'échelle sur laquelle montaient les anges pour le service de l'Emmanuel.

9 — Réveille-toi, Joseph le juste qui fus haï de tes frères ; vois Jésus le Sauveur haï de leurs descendants.

10 — Réveille-toi, Job le Sage, et contemple la vue du sauveur qui se révéla à toi de loin et dont tu as annoncé le profond abaissement.

11 — Réveille-toi, Moïse, premier des prophètes, et regarde le Seigneur des prophètes torturé par les fils des prophètes, ainsi que l'avaient annoncé les prophètes.

12 — Réveille-toi, *grand*-prêtre Aaron et vois la pourriture de la maison, et l'ivraie qui a envahi ton champ et qui a étouffé le pur froment.

13 — Réveille-toi, grand Josué. Tu as arrêté le soleil et la lune, et voici que les ténèbres les envahissent à la mort du Fils.

14 — Réveille-toi, Jephté, qui immolas ta fille unique. Regarde le Fils qui s'offre lui-même en sacrifice sur le Golgotha.

15 — Réveille-toi, grand-prêtre Samuel ; vois et contemple le Seigneur des prêtres cloué sur la croix par les prêtres, comme les pécheurs et les criminels.

16 — Réveille-toi, chantre David. Viens et sors aujourd'hui du tombeau. Prends ta cithare et ta harpe et chante en ton psaume disant : « Le peuple qui ne connaît pas la pitié a percé sans pitié les mains du Fils descendu des cieux pour sauver son peuple et toutes les nations. Ils ont partagé entre eux ses vêtements et les ont tirés au sort. Ils ont tous cerné, comme des chiens, le lion qui garda le silence ».

17 — Réveille-toi et secoue la poussière, Salomon, océan de sagesse. Contemple le maître de la sagesse tourné en dérision par les insensés.

18 — Réveille-toi et sors d'entre les morts, ô prophète qui ressuscitas deux morts, et vois le tumulte qui *règne* parmi les morts à l'heure où le Fils du *Dieu* Vivant est mis parmi les morts.

19 — Réveille-toi, ô glorieux Isaïe. Vois et contemple le roi de gloire mis à mort comme une victime, sans qu'il ouvre la bouche.

20 — Réveille-toi, Osée..., Vois *comment* ton peuple a rejeté ton Seigneur et s'est acharné sur lui pour le perdre.

21 — Réveille-toi, bienheureux Joël. Jette un regard sur les ténèbres, l'obscurité, le sang et la fumée qui ont couvert le monde en ce jour.

22 — Réveille-toi, prophète Amos. Vois le Fils de Dieu enveloppé de ténèbres et crucifié par ordre de Pilate.

23 — Réveille-toi, prophète Abdias, et admire la rédemption que le Seigneur opère en faveur du genre humain, sur la colline de Jérusalem.

24 — Réveille-toi, Jonas. Tu passas pour mort pendant trois jours, préfigurant par là, au monde juif, la résurrection du 3e jour.

25 — Lève-toi, Michée. Regarde le pasteur accourir au secours de son troupeau ; vois comment le peuple juif se souleva contre lui et le crucifia comme un criminel.

26 — Réveille-toi, *Nahum* d'Elkoš, vois le Fils vivant annoncer la paix aux hommes vils et la façon dont il fut traité *par eux comme un homme vil.*

27 — Réveille-toi, ô noble Habacuc. Vois le temple ébranlé à la passion du Seigneur et déserté par l'Esprit-Saint.

28 — Lève-toi, ô bienheureux qui fis alliance avec le Seigneur, et vois aujourd'hui ce prodige : Du juge on fait un jugé.

29 — Réveille-toi, Sophonie ; vois l'Eglise sauvée par la crucifixion et *comment* s'est rapproché ce qui était éloigné et s'est dispersé ce qui était rassemblé.

30 — Réveille-toi, bienheureux Aggée qui t'es tant occupé *de la construction* du Temple. Constate aujourd'hui combien il est ébranlé devant *le Christ,* porte du Pardon.

31 — Réveille-toi, Zacharie, et vois les trente pièces rejetées et versées au potier pour l'achat d'un champ des morts.

32 — Réveille-toi, noble Malachie. Fais honte au peuple pourri qui crucifia le Christ tout en se proclamant innocent.

33 — Réveille-toi, prêtre Jérémie qui fus jeté par la haine dans une citerne. Contemple aujourd'hui ton Seigneur dont le tombeau est devenu une chambre nuptiale.

34 — Réveille-toi, prophète fils de Bozi. Accours de Babylone et vois celui que tu as contemplé dans les nuées attaché dans sa chair au bois.

35 — Réveille-toi, prophète Daniel. Regarde l'Emmanuel, que te révéla Gabriel, torturé par les enfants d'Israël.

36 — Réveille-toi, bienheureux Zacharie, et toi, le Baptiste, son fils bien-aimé. Contemplez en ce jour votre maître devenu victime et holocauste.

37 — Réveillez-vous, patriarches morts dans l'espérance de la résurrection. Contemplez, au sommet du Golgotha, le Seigneur de toutes les créatures.

38 — Réveillez-vous, ô morts de l'ancien temps. Sortez de vos profondes tombes. Voyez parmi les impurs celui qui a purifié les impurs.

39 — Réveillez-vous, ô morts ensevelis, et dans l'enceinte de Jérusalem endormis. Si tous ceux qui sont loin ont menti, du moins tous ceux qui sont proches ont cru.

40 — Levez-vous, ô morts, et voyez *comment* les vivants sont devenus morts, eux qui ont enseveli parmi les morts le maître des vivants et des morts.

41 — Levez-vous, sortez de vos tombeaux, reprochez à vos fils, vos frères et vos amis d'avoir crucifié votre maître et le leur.

42 — Levez-vous, ô morts de la terre et voyez le Fils Eternel qui, par amour *pour vous,* a été trahi, et en qui les Ecritures se sont accomplies.

43 — Réveillez-vous, vous qui êtes morts par le péché. Voyez le Fils, qui n'a pas connu le péché, mourir avec les pécheurs, afin que *par sa mort* la mort et le péché soient vaincus.

44 — Réveillez-vous, ô morts, et voyez ce prodige : par sa croix et par son sacrifice, le Fils Premier-Né a ébranlé la terre ; et par sa mort, il a enchaîné la mort.

45 — Malheur au peuple prévaricateur dont le cœur aveugle, de l'éclipse du soleil et de la lune, n'a pas voulu croire à la vérité de l'événement.

46 — Malheur au peuple juif qui devint étranger à son Seigneur et qui n'a plus ni prêtre, ni envoyé, ni roi, ni prophète.

47 — Malheur au judaïsme qui crucifia son Maître ; mais bienheureuse l'Eglise élue.

48 — O juste dont la miséricorde te fit descendre jusqu'à nous, et dont les serviteurs se plaisent *à faire* la volonté, purifie ceux qui sont plongés dans le péché, et que tu as créés dans ta bonté.

49 — Bénie soit ta mort, bénie soit ta résurrection. Pardonne, dans ta mansuétude, à tes serviteurs qui confessent ta divinité. Sois-nous secourable dans ta puissance. Répands tes miséricordes en tout temps sur l'Assemblée des Eglises qui croient en la vérité de la résurrection.

50 — A toi, comme à ton Père, et à l'Esprit Saint, gloire et adoration dans les siècles des siècles. Amen.

*
**

Les Eglises Orientales en général ne manquent pas de déverser leur bile, — si on peut s'exprimer ainsi — contre Judas Iscariote qui a trahi son Maître.

L'Eglise Chaldéenne en particulier s'acharne contre lui d'une manière frappante, au 3e nocturne de l'office du Vendredi-Saint. Les imprécations lancées contre le traître, contre son père, sa mère et tous les siens, ont été trouvées si fortes, qu'elles ont été suppimées dans la dernière édition du Bréviaire.

Voici toutefois la traduction du « Némâr », strophe finale dans laquelle, après un bref exposé de la sainte Cène, les apôtres prennent à partie Judas, et lui reprochent en termes très touchants, son forfait :

En cette nuit, Notre-Seigneur rompit son corps au Cénacle et le distribua à ses apôtres, leur révélant par là le mystère de la Nouvelle Alliance et celui de son amour pour eux. Au moment où il servait le traître, il dit devant tous : « L'un de vous me trahira ». Une grande tristesse s'empara alors des disciples qui commencèrent à se regarder les uns les autres. Ils demandèrent *au Maître* en gémissant : « Dis-nous, notre Maître et notre vrai Pasteur, quel est celui qui s'apprête à te trahir et à te séparer de nous ? ». Notre-Seigneur leur déclara : « Celui qui a mis la main au plat avec moi, c'est lui qui va me livrer et me séparer de vous ». Alors les disciples se tournèrent vers le traître et commencèrent à l'invectiver :

N'as-tu pas honte, Judas, de celui dont la naissance a été annoncée par l'archange ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui invita les mages à venir lui présenter leur adoration ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui a été baptisé dans les eaux du Jourdain par Jean et sanctifia *ainsi* les sources ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui, à Cana, changea l'eau en vin et te permit *ainsi* d'en boire et de te réjouir ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui rendit le mouvement au paralytique *et le renvoya* heureux et content ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui, avec sa salive, rendit la vue à l'aveugle ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui révéla à la Samaritaine sa vie cachée et la ramena au bercail ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui purifia les dix lépreux par une parole de sa bouche ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui remit ses péchés à la femme adultère par une brève parole ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui ressuscita celui qui était mort depuis quatre jours et qui était entré déjà en décomposition ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui que les enfants acclamèrent avec leurs palmes, et dont ils chantèrent les louanges ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui, à Jérusalem, attira les enfants, et ils sortirent à sa rencontre ?

N'as-tu pas honte, Judas, des mains du Juste qui te lava les pieds et que tu as livré ensuite à la mort ?

N'as-tu pas honte, Judas, de la pâque que tu as mangée, en compagnie des disciples, en présence de notre Sauveur ?

N'as-tu pas honte, Judas, de celui qui maudit et dessécha en un instant le figuier stérile ?

Et nous, Fils de l'Eglise, crions :

Malheur à Judas le traître !

Malheur à toi, Judas, qui n'a pas su observer ses commandements et faire sa volonté !

Malheur à toi, Judas, le jour où le Roi se manifestera et comblera de joie les justes, fils de la lumière !

Malheur à toi, Judas, quand, ouvrant ses trésors, il distribuera ses récompenses aux ouvriers fidèles !

Malheur à toi, Judas, qui es déchu de ton siège et es rendu étranger au royaume de gloire !

Malheur à toi, Judas, qui eus pour héritage le royaume des ténèbres et le feu qui ne s'éteint pas !

Malheur à toi, Judas, maudit par l'Eglise de la terre et par celle du ciel.

Faisons monter tous gloire, louanges, bénédictions et adoration vers notre Roi plein de miséricorde. Halleluyah ! Halleluyah ! A toi, Seigneur, gloire ; et à nous espoir et vie. Tes mystères sont sublimes, Seigneur, et adorables tes bontés. Bénie soit la louange qui monte, vers toi, de ton sanctuaire glorieux.

Dominique DAHANE.

Notre-Dame de Chaldée.

LA PASSION
DANS LA LITURGIE SYRIENNE
OCCIDENTALE

Les Syriens occidentaux consacrent à la Passion du Christ leurs plus belles compositions poétiques qui, toutes ou presque, ont pu trouver place dans l'office canonial de la semaine sainte. Cela peut donner une idée de la longueur de cet office qui, s'il devait être chanté en entier, n'exigerait pas moins de 7 à 8 heures snr 24.

Mais les Syriens aiment répartir sur les six jours de la semaine sainte les différents épisodes qui ont préparé, accompagné, ou même symbolisé la Passion et la mort du Christ, comme ils ont réparti, entre les deux dimanches de la Dédicace et le 25 décembre, tous les épisodes évangéliques qui ont précédé la nativité de Notre Seigneur. Aussi, chacune des heures de l'office, quoique ayant pour objet de chanter les souffrances rédemptrices d'une façon générale, adopte cependant un thème particulier qui revient, au cours de cette Heure, comme un leitmotiv.

C'est ainsi qu'à Vêpres, Complies et au premier nocturne du Lundi-Saint, c'est le thème de la parabole de la vigne qui revient le plus souvent et il est traité, par les Pères syriens, de façons très diverses. Nous donnons, comme exemple, le sedro de Complies (Fanqît, Volume V, p. 18).

Proïmion : Glorification, reconnaissance, honneur, louanges et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

Au Verbe qui, dans sa nature, est simple (i. e. non composé) et spirituel, et il est venu à la forme corporelle et humaine, par sa volonté, afin d'élever jusqu'à lui ressembler, les *êtres* doués de corps et terrestres ; de faire, des étrangers et des exilés, les enfants de la cité ; et de ramener à lui ceux qui en sont éloignés ; à lui conviennent

toute louange et tout honneur, en ce moment et en tout temps et tous les jours de notre vie. Amin.

Sedro : Seigneur, Dieu Père, créateur de tout l'univers visible et invisible, toi qui, par ton ineffable amour pour les hommes, as planté, au milieu de ta création, la vigne symbolique, aimée et chérie, Israël. Tu l'as entourée de la clôture de la Loi mosaïque. Quand vint la saison des fruits, tu as envoyé tes serviteurs, les saints prophètes, auprès des ouvriers, afin que ceux-ci t'envoient et t'offrent, par leur entremise, des fruits spirituels. Mais les ouvriers se saisirent des serviteurs : ils chassèrent l'un, frappèrent l'autre, lapidèrent un autre, mirent à mort un autre encore. Tu envoyas alors d'autres serviteurs plus nombreux que les premiers. Ils les maltraitèrent de la même façon. Enfin, tu leur envoyas ton Fils bien-aimé afin que, le voyant, ils soient confondus et t'offrent, par lui, les fruits de la louange. Quand ils le virent, ils surent qu'il était l'héritier. Ils se saisirent de lui, le traînèrent hors de la ville, le crucifièrent, lui donnèrent la mort et le livrèrent à la sépulture.

Et c'est pour cela que tu écrasas et détruisis cette vigne maudite, Israël, qui, au lieu de raisins magnifiques, a produit les caroubes des œuvres mauvaises et méprisables. Tu renversas sa clôture : la Loi ; tu la dépossédas de son sacerdoce, *qui n'était qu'*un symbole ; tu détruisis sa forteresse prophétique ; tu la ruinas et en fis une terre de désolation ; et tu ordonnas aux nuages de ne pas déverser sur elle la pluie de la connaissance divine.

A sa place, tu plantas une vigne élue et glorieuse, l'Eglise fille des Nations. Tu l'entouras de la clôture de la Loi évangélique ; tu l'ornas du sacerdoce angélique ; tu la consolidas par la croix, forteresse puissante ; tu la confias aux apôtres, aux évangélistes et aux prêtres choisis, afin que, par leur intermédiaire, elle t'offrît des fruits spirituels qui plaisent à ta divinité.

La pierre messianique que les bâtisseurs, c'est-à-dire les chefs des Juifs, avaient rejetée, tu l'y plaças pierre angulaire pour relier et unir les habitants du ciel et ceux de la terre, le Peuple et les peuples, et pour détruire et écraser tous ceux qui l'offensent, car elle vient de toi et elle est une merveille dans le monde.

C'est pourquoi nous te supplions, Seigneur bon, de faire de nous une vigne choisie qui te produise des fruits de justice, afin que, avec les ouvriers diligents qui ont travaillé dans ta vigne bénie depuis la première heure jusqu'à la dernière, nous méritions le salaire complet, et que nous buvions avec joie le fruit de cette vigne spirituelle dans le festin que tu as préparé pour ceux qui, avec pureté et vaillance, ont été les disciples, et ont suivi ton Fils bien-aimé, par qui et avec qui, nous te rendons gloire et t'adressons nos actions de grâces, maintenant et jusqu'au siècle des siècles.

***

A partir du deuxième nocturne, le thème de la vigne commence à s'estomper, mais il ne disparaîtra pas complètement. Il fait place à un autre thème, celui des dix vierges qui sortirent au devant de l'époux. Nous avons déjà décrit, dans la Maison de Dieu (N° 41, 1955, pp. 99 et suiv.), l'émouvante cérémonie des Nahiré, *i. e. des Flambeaux. L'evêque, les prêtres, les clercs et tous les fidèles sortent de l'église par une porte latérale et, en procession et leurs cierges à la main, viennent s'agenouiller devant la porte principale fermée. L'évêque, à genoux, la frappe à trois reprises et son cri s'élève dans la nuit, en une mélopée déchirante : « La porte de tes miséricordes ». Quand la porte s'ouvre enfin, les fidèles reprennent et continuent la supplication de leur pasteur : « Ne la ferme pas devant nous, Seigneur. Nous sommes des pécheurs, nous le confessons ; aie pitié de nous ».*

C'est désormais ce thème des vierges sages et folles, de l'Epoux divin qui nous convie à son festin, et de la pénitence, qui vont dominer ce qui reste des heures canoniales du lundi-saint, sans que pour cela la passion du Rédempteur soit oubliée.

Voici un Qôlo de la prière du matin, Safro (Fanqît, Volume V, p. 56).

Voici que s'approche le jour de la pâque glorieuse de l'Agneau de Dieu que, sur la terre d'Egypte, Moïse symbolisa au Peuple, dans la nuit. Prenez des lampes et sortons au-devant de celui qui est venu libérer la création par son sang. Béni soit le Christ qui, dans son amour, exalta son Eglise et lui donna de commémorer le souvenir de sa passion et de sa mort, par lesquels elle a été rachetée.

J'ai appris que deux épouses allumèrent leurs flam-

beaux et sortirent au-devant de notre rédempteur, époux glorieux. L'une sortit avec des épées et des bâtons, et l'autre sortit avec des branches de palmiers. La synagogue impie sortit pour tuer le Fils ; l'Eglise sortit pour lui rendre hommage par une grande victoire ; et elle le glorifie.

De quelles souffrances me glorifierai-je, dit l'Eglise, sinon des souffrances de Dieu qui a été crucifié pour moi. Les prophètes, les justes et les saints ont souffert ; de même les apôtres, les martyrs et tous les pasteurs. Par leurs souffrances, ils acquirent la vie pour eux-mêmes. Quant à moi, je n'ai été sauvée que par les souffrances de mon Seigneur qui s'est sacrifié pour moi.

Venez, mes bien-aimés, que nous rendions gloire au Fils de Dieu qui nous invite à entrer dans la demeure de son Père et à nous y réjouir. Ornons-nous de la pureté et de la charité. Souffrons avec lui, afin que nous soyons glorifiés avec lui. Munissons-nous de flambeaux allumés et revêtons-nous du manteau de l'amour, afin que nous nous réjouissions de sa rédemption et que nous chantions ses louanges.

***

L'idée dominante, le Mercredi-Saint, est le complot ourdi par les Juifs pour se saisir de Jésus et le livrer à la mort. Toutes les Heures de ce jour commencent et se terminent par cette invocation qui remplace le Trisagion : « O Christ dont le Peuple a comploté la mort, donne-nous de nous rassembler (mot à mot : de comploter) à chaque heure pour te glorifier ».

L'office du Jeudi-Saint, a-t-on besoin de le dire, se déroule tout entier autour de la sainte Cène et de l'institution de sacrement d'amour et de rédemption. Les souffrances du Christ n'en sont pas absentes ; mais elles s'estompent quelque peu pour mettre en vedette le grand événement de ce jour. Nous avons choisi, pour illustrer l'office du Jeudi-Saint, l'hymne de Saint Ephrem sur les deux agneaux qui se chante au premier nocturne.

Madrošo de saint Ephrem : « Ho Qṭîl hu bᵉMeṣrein émar Peṣḥo ». (Fanqîṯ, Volume V, p. 158.)

Voici qu'est égorgé en Egypte l'agneau de la pâque,
Et qu'est tué, à Sion, l'agneau de la réalité.

Contemplons, mes frères, ces deux agneaux.
Voyons s'ils se ressemblent ou sont différents.

Examinons et comparons les victoires
De l'agneau symbolique et de l'agneau de la réalité.
Nous verrons alors que le symbole est l'ombre ;
Nous verrons alors que la réalité est l'accomplissement.

L'Agneau de Dieu a, par son sang, libéré
Les nations des ténèbres comme *il libéra Israël* de l'Egypte.
De nombreux agneaux ont été égorgés ;
Par un seul d'entre eux l'Egypte a été vaincue.

De *nombreux* agneaux ont été offerts, les jours de la fête ;
Par un seul d'entre eux les ténèbres ont été vaincues.
Ce qui était un symbole en Egypte est la réalité dans [l'Eglise,
Le sceau de la rédemption dans le Royaume.

Notre-Seigneur mangea la pâque avec ses disciples.
Par le pain qu'il rompit, l'azyme prit fin [1].
Le pain de celui qui vivifie tout donne la vie aux nations,
Au lieu de l'azyme dont ceux qui ont mangé sont morts.

L'Eglise nous donna un pain vivant,
Au lieu de l'azyme que donna l'Egypte.
Marie nous donna un pain vivant,
Au lieu du pain pourri que donna Eve.

*
**

---

1. La plupart des commentateurs ont déduit de ces deux strophes de s. Ephrem (+ 373) que, de son temps, et tout au moins dans la province de l'Osrhoène, l'Eglise syrienne se servait de pain fermenté, comme de nos jours, et non point de pain azyme, pour la célébration eucharistique.

D'autres ne veulent voir, dans ces deux strophes, qu'une de ces antithèses chères à notre saint, et dans laquelle il oppose l'Eglise, représentée par le Pain vivant, à la Synagogue figurée par l'azyme. Il est évident que le mot « azyme » ne doit pas être pris au pied de la lettre. Par l'institution de l'Eucharistie et par la crucifixion, c'est tout Israël qui est déchu de sa qualité de peuple de Dieu.

Cependant il nous semble que l'antithèse de s. Ephrem manquerait singulièrement de vigueur si, de son temps, le pain eucharistique était azyme

L'office du Vendredi-Saint est, de tous ceux de la « Semaine de la Grande Souffrance », de beaucoup le plus long et de beaucoup le plus beau. L'Eglise pleure et gémit. Ses accents sont touchants. Chacun des Pères syriens voit sa tristesse sous un angle différent et la traduit à sa façon. La verve poétique et lyrique se donne libre cours, et choisir un exemple typique s'avère très difficile : chacune des Heures de cette journée en contient de nombreux qui méritent d'être connus.

Mais puisqu'il faut se limiter, nous n'en donnerons que deux. Le premier est un madrocho de s. Ephrem qui a pour thème les lamentations de saint Pierre, et qui se chante au troisième nocturne du Vendredi-Saint (Fanqîth V, p. 212).

'Unôyo : Gloire à toi, Christ, Premier-né des deux mondes.

Vivant qui ne meurs pas, Roi *dont le royaume* ne passe pas.

Mes frères, j'ai parcouru le Livre, et j'ai été saisi d'étonnement. Quand Notre-Seigneur souffrit, Céphas pleura. D'une part, parce que son Maître avait été livré à la mort ; d'autre part, parce qu'il l'avait lui-même renié. Il pleurait et disait : J'ai perdu mon sacerdoce [2], car je viens de renier mon Seigneur.

Il m'avait déclaré bienheureux quand, inspiré par le Père, je lui dis : Tu es le Christ Fils de Dieu. Je sais que

---

2. Littéralement : « ma qualité de lévite ». A deux reprises ce bo'ûtho fait allusion au sacerdoce de s. Pierre. Celle-ci est la première. La seconde se trouve dans la strophe qui commence par : « Mes yeux, ne vous lassez pas de verser des larmes ». Le texte y dit : « Damkahên hwîth 'läymé ». Kahên peut tout aussi bien signifier « accomplir une fonction sacerdotale, une fonction sacrée » que « ordonner des prêtres ». Nous ne pensons pas que ce dernier sens puisse convenir à notre texte. Si c'est le premier, la phrase voudrait dire : « moi qui accomplissais des fonctions sacerdotales à l'égard des jeunes » ('laymé = les jeunes, les adolescents). Quelles fonctions sacerdotales accomplissait s. Pierre avant d'avoir renié le Christ ? Le lecteur remplacera le mot « prêchais », que nous avons mis dans notre traduction, mais qui ne se trouve pas dans le texte, par le mot qu'il jugera plus approprié.

c'est lui qui m'a appris à prier son Père. Personne ne me recevra plus, si ce n'est son Fils. J'ai péché pour l'éternité !

Il m'a appelé et j'ai marché sur les flots comme sur un plancher ; les profondeurs de l'abîme ont incliné leur cou devant moi. Un poisson *me* donna une pièce d'argent pour ceux de César. Et après ces miracles, j'ai juré et je l'ai renié. Je me suis retranché de la vie !

Il avait promis des trônes pour ses Douze. Qui assoira t-il sur celui que j'ai perdu ? Parce que j'ai abandonné mon trône, ce *trône* ne me recevra plus jamais, car l'amour qui n'est pas sûr ne s'y assoira pas. Je l'ai perdu pour toujours !

Dans mon ardeur, j'ai tranché l'oreille avec l'épée. Pour que je ne sois pas mis en jugement, il la ramassa et la remit à sa place. Dans sa bonté, il m'a sauvé, et moi je l'ai renié. Que puis-je faire désormais ? Je suis devenu, sur mes vieux jours, un triste étranger !

Mes yeux, ne vous lassez pas *de verser* des larmes. Je ne suis plus jeune. J'ai renié celui qui m'a créé et ma vieillesse est pleine de honte. Moi qui prêchais [3] aux jeunes, j'ai péché grandement et je suis devenu un sujet de mépris pour les enfants.

S'il m'ouvrait sa porte pour que je fasse pénitence, je me jetterais la face contre terre devant lui ; il m'autoriserait alors à dire aux pécheurs : Venez, entrez pour la pénitence ; il ne fermera pas sa porte devant vous, puisqu'il ne l'a pas fermée devant moi.

Avec ma langue, avec mes mains, je crierai et je dirai, par toute la terre : Hâtez-vous et frappez à la porte du Créateur et il l'ouvrira aussitôt devant vous. Il a beaucoup souffert de la faim, et beaucoup de la soif, afin de donner la vie aux pécheurs. Entrez vous purifier.

Toi qui es sous le poids du péché, ne désespère pas. Ton seigneur est monté sur le bois *de la croix* et il a bu du vinaigre amer. Une lance perça sa poitrine afin qu'il guérisse tes blessures. Adresse-toi à lui. Parle-lui avec soumission en ton secret et il effacera ton crime.

---

3. Cf. note 2.

On peut rapprocher de ce madrôšo de saint Ephrem une strophe d'un autre madrôšo :

Sur la porte extérieure se tient Simon et il pleure :
Seigneur, ouvre-moi ta porte ;
Je suis ton disciple.
Les cieux et la terre pleurent sur moi,
Car j'ai perdu les clefs du Royaume.

***

Le second extrait est un bo ' ûtho composé sur le mètre de s. Ephrem (7 syllabes) et il se chante à Safro (Prière du matin) du Vendredi-Saint. La première ligne étonnera peut-être le lecteur occidental : Jésus y est appelé Matin-Christ « Safro-Mechiho ». On a remarqué que les Syriens aimaient les antithèses. Ils aiment tout autant les rapprochements et les images, et celles-ci parfois déconcertent l'occidental, parce qu'il n'y est pas habitué.

Le matin, c'est le commencement de la journée ; le Christ est le commencement de notre vie spirituelle. Le matin chasse les ténèbres de la nuit ; le Christ a chassé, par sa doctrine, les ténèbres de l'erreur et de l'idolâtrie. La même idée qui fit choisir, en Occident, le 25 décembre pour fêter la Nativité : la renaissance du soleil, symbole de la naissance du Christ, soleil de justice, a inspiré aux Orientaux ce nom de Christ-Matin.

Voici ce Bo ' ûtho (Fanqît V, p. 232).

Gloire à toi, Christ-Matin
Qui nous a rachetés pour ton matin
Le matin, prit fin la séance du tribunal
Que formèrent les prêtres, enfants du crime.
Le matin, ils te garrotèrent, pleins de jalousie ;
Ils se saisirent de toi et te livrèrent au juge,
Criant à ton sujet,
Celui-ci mérite la mort ;
Alors que, Seigneur, tu es la source de vie,
Pour quiconque croit en toi.

Le matin, il a vu que tu étais condamné,
Ce Judas, le tueur, et il se repentit.
L'argent qu'il avait pris, il le rendit,
Et attesta que le sang était innocent.
L'argent qu'il aimait, il ne le garda pas ;
Il mérita seulement la potence.

Le matin, tu revêtis Adam
De gloire, de splendeur et de beauté ;
Et le matin, de vêtements de mépris
Te revêtit l'aveugle Sion.
Le matin, est sorti de l'Egypte
Ce peuple qui haït son libérateur ;
Le matin, il lui imposa la croix
Sur l'épaule et le sortit pour le faire mourir.

Le matin, le saint-des-saints pleura ;
Car sur lui retombait le prix de ton sang.
Il sut que son temps était venu
D'être relevé de son service.
Il pleura sur ceux qui le servaient,
Et qui devenaient exclus du sacerdoce.
Les sacrifices commencèrent à être jetés :
Ils étaient maintenant abolis, et pour toujours.
Pilate se lava les mains,
Et le peuple vociférait contre Jésus ;
Il acceptait son sang sur ses enfants,
Pour les siècles à venir après lui.

Le matin, tu revêtis le ciel
De vêtements splendides et lumineux.
Et le matin, de vêtements de mépris,
Te revêtit le peuple injuste.
Le matin, les chérubins crient vers toi :
« Bénie ta majesté de ta demeure » ;
Et le matin, elle s'est élevée contre toi
Sion l'adultère, devant le tribunal :
« Enlevez-le ! Enlevez-le de la terre ;
Supprimez-le de parmi les vivants ! »
Alors que tu es sanctifié, Seigneur,
Par les anges de feu et d'esprit.

Le matin, Marie pleura
Avec amertume sur son bien-aimé.
Le tribunal est fini et terminé ;
Et en sortant, la croix l'attendait.
Le matin, gémirent comme des colombes
Les vierges de la maison d'Israël,
Quand elles virent le pontife suprême
Portant une croix pour qu'on l'y attachât !

Le matin gémirent les mères
Sur les enfants dans leur sein ;
Ils sont coupables du sang innocent
Que les prêtres avaient accepté au tribunal.

C'est le bon plaisir de ton Père,
Que par ta mort il y ait la paix.
C'est aussi ta volonté,
Que par la crucifixion il y ait la réconciliation.
Pourquoi, Seigneur, as-tu supplié
Que le calice de la mort s'éloigne de toi ?

Tu as pris la forme d'Adam,
Et tu as supplié le Père pour Adam,
Afin que s'éloigne de lui et de ses enfants
Le calice de cette autre mort
Que mélangea pour lui, dès le jour où il pécha,
Le Malin, afin de lui en faire boire, ainsi qu'à ses [enfants.

A toi la gloire, Christ-Matin,
De la part de tout ce que créa ta Majesté !
A toi la gloire, tous les matins :
Tu es le Matin qui réjouit tout !
A toi la gloire, de la part de toutes les splendeurs :
Tu es la splendeur de toutes les constellations !
Tu es celui qui revêts de beauté
Toutes les plantes et toutes les fleurs.
A toi la gloire, car tu es le bâton
Et le soutien de tous ceux qui ont besoin *de soutien !*

A toi la gloire, Seigneur des miséricordes ;
Et mille millions de fois gloire à toi !
Gloire à toi, Seigneur de tout,
Mille et mille fois gloire à toi !
Gloire à toi qui te tins au tribunal,
Juge de tous les juges !
Gloire à toi, Seigneur, de la part de ton Eglise ;
Et de ses enfants louanges à toi !
Gloire à toi et au Père qui t'a envoyé,
Et exaltation à l'Esprit Saint.

*
**

De l'office du Samedi-Saint, nous choisirons également le bo'ûtho de vêpres dans lequel Marie fait entendre les accents déchirants de sa douleur (Fanqîth, V, p. 276).

Marie s'approcha de Jésus,
Et appuya sa tête contre la croix.
Elle commença à murmurer en hébreu
Des lamentations, des paroles de douleur.
« Qui me transformera, mon Fils, en aigle,
Pour que je vole aux quatre coins du monde,
Que j'invite et amène toutes les nations
Au grand festin de ta mort ?
Qui t'a jalousé, ô *mon* doux *Fils ?*
Qu'a vu en toi l'adultère *Sion ?*

Parce que tu l'as délivrée de l'Egypte,
Et, par ta puissance, lui as fait traverser la mer ;
Parce que tu as guéri ses infirmes,
Et rendu la santé parfaite à ses malades,
Voilà par quoi elle te récompense, la folle :
La honte, le mépris, la dérision et la croix !
A cause de l'amertume *qu'elle te* donna, la croix
Ses enfants aux quatre coins du monde. [dispersera
La ville dans laquelle on t'a regardé avec mépris,
Que sa chute soit prochaine !
Que ta croix disloque ses fondements,
Et les disperse aux quatre vents !

Ton tombeau est semblable à la chambre nuptiale
Et, en lui, mon Fils, tu ressembles à l'époux.
Les morts ressemblent aux invités de la noce
Qui descendent devant les anges.
Créatures, pleurez, pleurez
Votre Seigneur élevé sur la croix ;
Soleil, retire tes rayons,
Afin que la honte de ton maître soit voilée.
Descends, apparais dans la maison des ténèbres,
Là où s'est manifesté ton créateur,
Afin que les morts du šéol le voient
Et qu'ils se disent : voilà celui qui nous ressuscitera.

Qu'au tribunal où on t'a jugé
Ne siège plus jamais un juge !

Qu'au temple saint où on t'a déclaré coupable,
Il n'y ait plus de purification !
Que les mains qui t'ont posé la couronne d'épines
Ne se tendent plus vers tes bienfaits !
Que toute bouche qui a craché sur ton visage
Ne se rassasie plus de tes dons.

Terre, crains, tremble et frémis :
On couvre de mépris ton maître !
Ouvre la bouche et venge la honte
Dont le couvrirent les orgueilleux fils de Sion !
Michel, où est ton épée
Qui a décimé des nations et des peuples ?
Où est ton zèle, Gabriel puissant
Avec ton épée de flamme ?
Votre Seigneur est étendu sur la croix,
Pourquoi vos courses sont-elles silencieuses ?
O temple, montre ta douleur à Sion
Qui devient désormais déserte.
L'Esprit Saint t'a quitté,
Et il a réduit ta porte en pièces.
Morts, allez au-devant de mon Fils Unique ;
C'est lui qui ressuscitera vos corps.

Gloire à toi, créateur de toute créature,
Et que les créatures muettes ont glorifié !
Gloire à toi, seigneur du ciel,
Qui as accepté d'être condamné par les habitants de [la terre !
Gloire à toi que le bois a porté,
Toi qui portes le ciel et la terre !
Gloire à toi que le tombeau a contenu,
Et tu contiens les confins de la terre !
Que te glorifient les morts du šéol,
Parce que ta lumière s'est manifestée dans leur [demeure !
A toi la gloire, et au Père qui t'a envoyé,
Et adoration à l'Esprit Saint !

G. KHOURI-SARKIS.

SENS THEOLOGIQUE DE LA LITURGIE MARONITE DU VENDREDI-SAINT

Dans la piété de l'Eglise maronite, le Vendredi-Saint est le sommet qui surplombe tout le cadre. L'ombre de la Croix domine l'immense tableau de la Création, et la mort du Christ est considérée à la fois comme la réplique d'un Thabor nouveau inondé de gloire, et comme une catastrophe cosmique qui secoue les éléments. A l'intérieur du Vendredi-Saint, deux mondes s'entrechoquent avec la violence des séismes : un monde ancien qui s'effrite, un monde nouveau, déjà pascal, qui s'élève sur les cendres du premier. Le Paradis est retrouvé, dont l'harmonie s'établit sur la Croix, considérée comme soubassement de l'édifice nouveau, comme arbre de vie, dressé au centre de l'univers, comme centre de gravité du cosmos définitif.

Il n'est pas facile de condenser en quelques lignes d'introduction toutes les données théologiques impliquées dans la liturgie de ce Jour, le premier et le dernier des jours. Pour ce faire, il aurait fallu justement situer, avec la liturgie maronite, le Vendredi-Saint dans le déroulement de la semaine temporelle, c'est-à-dire le placer au terme de cette semaine inaugurée par la création et le péché d'Adam, qui ont eu lieu au premier vendredi du monde. Mais aussi le reprendre comme un point de départ pour une ère nouvelle, pascale, définitive. Il est ainsi le Tribunal du Christ-Juge. La Rédemption, étendue à tout l'univers « charnel » et spirituel, porte déjà tous ses fruits et réalise toutes les promesses de jadis et de toujours.

Il aurait fallu aussi, de ce sommet, jeter un dernier coup d'œil sur cet ordre ancien qui s'évanouit lentement et n'est plus que « fantôme » : son sacerdoce, pâle figure de

celui du Souverain Prêtre, cesse devant la Réalité : « Aaron abandonne ses sacrifices, et le lévite est en retraite ». Toute la législation de Moïse n'est plus qu'un « nomos d'ombre », la Croix étant le nomos réel.

Il aurait fallu encore analyser toutes les figures de l'Ancien Testament relatives à la Croix : Arbre de vie, Arche de Noé, Isaac, Serpent d'airain, etc... ; insister sur le rôle de Marie, présente à la douleur de son Fils, fille de Sion aux lamentations déchirantes, aux complaintes aigues, sur les ruines de la Cité en débâcle, du Temple dévasté ; Femme trahie sans cesse dans toute infidélité, qui récupère avec son Unique les souffrances de chaque opprimé. La liturgie y insiste d'une façon poignante et ne ménage point ses malédictions contre les Juifs, symbole de tous les déicides.

Il aurait été intéressant de relever un dernier thème qui nous restitue, lui aussi, un des aspects de la théologie judéo-chrétienne des premiers siècles de l'Eglise : c'est celui du rapport entre la Croix et la Parousie. La Croix, pilier du cosmos, aux dimensions gigantesques, embrassant les « quatre vents », « les quatre points cardinaux », y maintient l'efficacité de la Rédemption incessante, actuelle. Mais aussi Elle est le signe du rassemblement final, de la reconnaissance, du « retrouvement » dans la Béatitude. La Croix dans le temps et dans l'éternité enfante le salut.

Autant de thèmes présents à l'âme de la liturgie maronite. Celle-ci les exploite par une voie de logique réticente aux systématisations syllogistiques. Elle est prompte, inductive, saccadée dans son déploiement. Elle ne développe pas des idées, mais alterne des tableaux, procédant par contrastes saisissants, vertigineux. Elle cherche non point à décrire, mais à capter, à évoquer la plénitude de ce Jour unique entre les jours, où la double nature du Christ engage ciel et terre, temps et éternité, Divinité et Humanité. Jour d'une lutte située au niveau ontologique entre la Vie et la Mort, entre le Mal et l'Amour, entre Satan et le Christ. Il faut que l'un des deux soit à tout jamais anéanti. L'issue est paradoxale : la Croix est un événement si unique que le divorce entre l'apparence et la réalité paraît total. Le Christ marchant vers sa

défaite est un Christ qui longe une voie royale. Le Calvaire est son trône.

Les textes que nous donnons ci-dessous, si courts soient-ils, rendent attentif à ce paradoxe du Vendredi-Saint, et montrent la contradiction dans la situation unique du Christ : Celui auquel s'adresse toute demande, supplie d'être exaucé de Son Père, Celui devant lequel tout genou fléchit, s'affale contre terre. Celui qui tient l'univers entre ses mains, a les mains liées. Le Berger qui fait paître les nations est frappé par les malfaiteurs. Jugé, Celui qui juge toute chair. Potier, il est méprisé par l'argile, etc... Couronné de gloire au ciel et, sur terre, d'épines. Béni par les célestes, maudit par les terrestres. Celui qui est la Lumière « plonge dans le soir de ce monde ». Par son souffle, Il a fait vivre toutes choses, mais Le voici qui rend le dernier souffle.

De cette alternance de tableaux contradictoires, se dégage une vérité résumée par cette phrase tirée du proïmion de Sexte : « Gloire à Celui qui, étant simple, s'est fait composé et a étendu les bras pour unifier les extrémités de l'univers ». La Croix fut l'instrument paradoxal du Rassemblement de tous dans l'Un.

Michel HAYEK.

***

EXTRAITS.

O Crucifié, océan des prodiges incompréhensibles ! Vous les fîtes éclater en ce jour de vos douleurs. Créateur qui avez tendu les cieux comme une tente, et étalé la terre sur les eaux ; vous étendez vos mains sur la Croix, humilié ! Géant qui gravissez le Golgotha, et secouez les bases de l'univers ! Epoux des hauteurs, élevé sur la Croix, devant qui les éléments furent saisis d'effroi, quand Il manifesta qu'Il était le Dieu véritable ! Lampe gigantesque mise sur le boisseau de la Croix, soufflant le soleil de la création pour l'éteindre... Créateur pour qui les Hauteurs et les Profondeurs ont rendu témoignage, et la nuit qu'Il a fait étendre... Le soleil se déchire dans le cercle de ses

rayons sous le couvercle de l'obscurité enveloppante ! De la lune s'effeuillent les rayons, et le firmament lapide la terre avec les astres abattus. Le jour déchire ses vêtements, quand il voit la honte de son Seigneur, et se couvre des voiles du deuil... La terre est secouée et le ciel effrayé... Les portes du Temple se fendent d'elles-mêmes et l'Esprit-Saint délaisse le peuple d'Israël... Les rochers se brisent... Les tombeaux s'ouvrent. Les morts ressuscitent. La Mort est renversée du haut de son piédestal et sa cité tombe subitement en ruines...

(Proïmion à None).

En ce Jour s'est manifesté, au centre de la création, le Mystère caché aux tribus et aux âges.

En ce Jour s'est manifesté sur terre, humilié, Celui dont les Anges et les Archanges sont effrayés par l'Incendie.

En ce Jour fut saisi Celui que portent les Chérubins et que bénissent les Séraphins.

En ce Jour fut méprisé de l'argile méprisable Celui dont les Puissances célestes ne suffisent point à sa gloire...

En ce Jour fut flagellé par des fouets Celui dont le ciel et le ciel des cieux clament la gloire...

En ce Jour fut interrogé par un tribunal Celui qui prononcera sa sentence contre toute chair...

En ce Jour fut prisonnier Celui qui pèse les montagnes par sa parole et enferme les mers dans les sables...

En ce Jour fut muet devant son juge Celui qui accorde le pouvoir de parler à tout être raisonnable.

Redoutable en-haut, bafoué ici-bas.

Béni en-haut par les Chérubins, moqué ici-bas par les pécheurs...

Voilé de feu sur les Hauteurs, couvert de honte dans les Profondeurs.

En-haut processionné sur le char de feu, et en-bas cloué sur le bois de la Croix.

Loué dans l'unité avec Son Père dans les cieux, et compté ici-bas parmi les pécheurs.

Là, Il donne aux Chérubins l'épée pour veiller sur l'Arbre de Vie, et ici une lance perce son flanc...

(Proïmion à Matines.)

Qui pourrait jamais être digne de louer votre Incarnation, ô Verbe de Dieu, et qui mérite de dire la profondeur de votre Humanïté ? Les Chérubins redoutables redoutent de fixer le lieu de votre demeure, et les Séraphins cachent leurs visages et leurs pieds dans leurs ailes, quand ils louent votre Seigneurie. Vous vous êtes abaissé jusqu'à l'humiliation et la honte, de votre propre gré. Votre miséricorde vous a fait supporter les souffrances humiliantes, la honte et le mépris d'un peuple insolent et enragé. Vous êtes le Maître et Créateur qui êtes devenu, à la Cène, serviteur et esclave, pour renverser l'orgueil des démons. Vous vous êtes prosterné, suppliant votre Père, pour nous relever de notre chute devant les démons, et de nos prosternements devant les idoles. Avec votre Père, vous êtes le Fort, le Très-Haut, l'Inaccessible ; mais vous vous êtes laissé vendre à prix d'argent par Judas, pour nous racheter de Satan, de la Mort et du Péché qui nous avaient achetés. Invisible aux Puissances célestes, mais Judas vous dévoile par un baiser. Les éclairs qui se précipitent ne vous atteignent pas, et vous êtes au-delà de toute pensée ; mais la populace juive impure met la main sur vous. Alors vos disciples vous abandonnent, vos amis intimes s'enfuient, vos parents s'éloignent de vous. Dans la maison d'un juge on vous enferme. Par votre emprisonnement vous nous avez libérés de la désolante prison, l'Enfer. Vous avez accepté d'être jugé par Pilate pour libérer Adam, le condamné. Un esclave vous soufflète et vous nous libérez de l'esclavage du péché. Enchaîné à un poteau, vous brisez les chaînes de notre iniquité. On vous crache au visage, et vous nous sauvez de la honte et de la damnation éternelle. On vous vêtit de la chemise des fous, et vous nous couvrez du vêtement de gloire dont nous nous étions dévêtus par notre désobéissance. On pose sur votre tête une couronne d'épines, et vous arrachez de la terre les épines du mal. Par votre humiliation vous nous glorifiez. Par votre souffrance vous nous sauvez. Par votre mort vous nous faites vivre. Notre gloire est votre prodigieuse humilité et votre inimaginable abaissement...

Nous vous implorons, ô Christ notre Dieu, gardez votre Eglise que vous avez rachetée par votre sang des malices de Satan. Donnez-lui de souffrir de vos souffrances,

d'imiter votre humilité, de baiser vos plaies dans la joie, de jubiler dans votre Résurrection, et de sortir, le visage découvert, à votre rencontre au jour où vous resplendirez de gloire. Alors, à Vous ainsi qu'à Votre Père et Votre Esprit-Saint, elle clamera les louanges à tout jamais. Amin.

(Proïmion à Nocturnes III.)

LES DIOCÈSES SYRO-MALABARS

Beaucoup d'Occidentaux connaissent maintenant l'Eglise Syro-malabare. Différentes revues leur en ont parlé, consacrant, surtout ces dernières années, de nombreux articles aux Syro-malabars et aux Syro-malankars. Nos lecteurs savent que ces deux Eglises se composent de fidèles indiens, que leurs prêtres sont indiens, que leurs évêques sont indiens. Mais beaucoup parmi les Occidentaux, nous le craignons, se représentent ces deux Eglises comme étant des Eglises de Mission, pareilles à celles que leur décrivent les revues missionnaires. Beaucoup pensent qu'elles ont besoin, pour vivre et se développer, des missionnaires venus de l'Occident ; qu'en somme leur infrastructure repose sur les éléments occidentaux qui la soutiennent et sans lesquels ces Eglises verraient leur sève vitale tarir, les condamnant à la mort.

Loin de nous de dénigrer l'œuvre magnifique accomplie par les missionnaires latins dans ces deux Eglises. Nous savons tout ce qu'ils ont fait pour elles. Aujourd'hui encore, n'est-ce pas l'esprit religieux qui a animé les Pères Carmes d'Europe, les Fils d'un François d'Assise, les disciples d'un Ignace de Loyola ou d'un François-Xavier, les filles d'un Vincent de Paul ; n'est-ce pas ce même esprit de foi, de charité, de zèle ardent, d'amour de Dieu et du prochain qui anime leurs descendants spirituels, fils de l'Inde et qui œuvrent en Inde ? N'est-il pas vrai que ce sont ces mêmes mouvements de charité, d'Action Catholique, d'action Sociale, etc... qui ont vu le jour en Occident et lui ont permis de faire face à des difficultés que nos Pères ne connaissaient pas ; n'est-il pas vrai que ce sont ces mêmes mouvements qui permettent aux catholiques " Syriens " de l'Inde, à ces communautés si anciennes perdues au milieu de l'Océan hindou, de conserver une jeunesse toujours renouvelée et éternelle ?

Certes ces communautés doivent beaucoup à l'Europe. « Bonum est diffusum sui ». L'Occident vivait dans une paix qui lui permettait de se développer à l'aise. Les armes qu'il a forgées pour lutter

contre le Malin, sous toutes ses manifestations, les " Syriens " de l'Inde les lui ont empruntées. Mais les Eglises syro-malabare et syro malankare ont leur physionomie propre, vivent leur vie propre ; et cette vie se manifeste avec une intensité certainement insoupçonnée de nos lecteurs. Nous avouons franchement que nous-mêmes étions loin de soupçonner l'importance des activités diverses de ces Eglises, aussi bien dans le domaine religieux et spirituel que dans celui de la charité ou des œuvres sociales. Sont-ils nombreux les diocèses d'Europe qui peuvent se comparer à ceux des Syro-malabars sur le plan de l'enseignement ? Pour beaucoup, le tableau qui va suivre sera une révélation. Nous-même, il nous a fallu rencontrer des prêtres du rite syro-malabar ou du rite syro-malankar pour nous rendre compte de l'étendue de notre ignorance sur ces Eglises-sœurs. Elles tirent leurs origines de l'Orient ; mais, alors que cet Orient a stagné — sans que cela soit de sa faute — de longs siècles durant, les Eglises syriennes de l'Inde allaient toujours de l'avant et se développaient magnifiquement.

Notre admiration en face de ce développement, nous avons voulu la faire partager aux lecteurs de l'Orient Syrien *et nous avons demandé au R. P. Placid, du Tiers-Ordre régulier des Carmes Déchaux, lui-même indien et du rite syro-malabar, de nous donner un bref aperçu sur l'état de chacun des diocèses dont est formée son Eglise. Quand on pensera que ces diocèses sont noyés dans une masse hindoue et que, malgré cela ils peuvent soutenir la comparaison avec n'importe quel diocèse d'Occident, on se réjouira grandement de la vitalité de cette magnifique branche de la vigne du Seigneur.*

G. KHOURI-SARKIS.



LES DIOCÈSES SYRO-MALABARS

L'Eglise syro-malabare ne formait jadis qu'une seule province ecclésiastique, gouvernée par un métropolite et cinq évêques suffragants.

Par un décret de juillet 1956, cette Eglise fut constituée en deux provinces. Elle a maintenant à sa tête deux évêques métropolitains et cinq évêques suffragants.

L'ancien — et l'unique, autrefois — siège métropolitain d'Ernakulam conserve trois des sièges suffragants. Ce sont ceux : 1° de Trichur ; 2° de Tellicherry ; 3° de Kothamangalam. Ce dernier siège est un nouveau diocèse, créé le 29 juillet 1956 en scindant le diocèse d'Ernakulam en deux parties dont l'une demeure le siège du métropolite et l'autre lui est suffragante.

Le second siège métropolitain, nouvellement créé, est celui de Changanacherry. Ses deux sièges suffragants sont : 1° Kottayam et 2° Palai. Ces trois sièges : Changanacherry, Kottayam et Palai, avaient été, jusqu'à la nouvelle constitution, suffragants de l'unique siège métropolitain d'Ernakulam.

I. PROVINCE D'ERNAKULAM.

a) *Diocèse métropolitain d'Ernakulam.*

Ernakulam avait été, à sa création en 1896, un Vicariat Apostolique. En 1923, il était érigé en siège métropolitain. Le titulaire actuel est Son Excellence R^me^ Mar Joseph Parekkattil. Né le 1er août 1912, il était ordonné prêtre le 24 août 1939. Le 30 novembre 1953, il recevait la consécration épiscopale des mains de Son Eminence le Cardinal Tisserant, à Ernakulam, et devenait l'auxiliaire du métropolite de ce siège. Le 9 janvier 1956, il était nommé Administrateur Apostolique d'Ernakulam et le 29 juillet 1956, il était élu évêque métropolitain de ce siège.

Son Excellence est titulaire des diplômes de doctorat en philosophie et en théologie, de baccalauréat en histoire et en économie politique. Avant son élévation à l'épiscopat, il était directeur d'une revue hebdomadaire.

ETAT DU DIOCESE :

Population : la population catholique de rite syro-malabar du diocèse s'élève à environ 183.000 âmes. Pour ses besoins spirituels, elle a à sa disposition 122 églises et chapelles. *Clergé séculier :* 134 prêtres, 50 séminaristes.

Congrégations religieuses : 5 maisons des Pères du Tiers-Ordre régulier des Carmes Déchaux (T.O.C.D.) ; 2 des Pères de Saint-Vincent, et 1 de la Congrégation de la Petite Fleur (sainte Thérèse de l'Enfant Jésus). Le nombre des maisons religieuses de femmes s'élève à 50, se répartissant inégalement entre : les Religieuses du Tiers-Ordre régulier des Carmes Déchaux (T.O.C.D.), du Tiers-Ordre de Saint-François, les Petites Sœurs des Pauvres, les Sœurs de l'Adoration Perpétuelle, les Sœurs des Hôpitaux, les Sœurs de Nazareth et les Sœurs d'Assise.

Associations catholiques : les associations suivantes comptent de nombreux membres parmi les fidèles du diocèse : la Ligue Eucharistique Sacerdotale, l'Union Apostolique Sacerdotale, l'Œuvre du Catéchisme, l'Œuvre pontificale de la Propagation de la Foi, le Tiers-Ordre Franciscain pour les laïcs, les Conférences de Saint-Vincent de Paul, les Groupes d'Action Catholique. *Bienfaisance :* 10 hôpitaux et dispensaires, 3 orphelinats et 5 autres institutions de charité.

Enseignement : 1 petit séminaire, 1 collège universitaire dirigé par les Pères du T.O.C.D., 13 écoles secondaires (high-schools) [1], 26 middle-schools, 89 écoles primaires, 5 écoles industrielles. Toutes ces écoles — et ceci est vrai pour toutes les écoles des deux provinces ecclésiastiques syro-malabares, nous n'aurons donc pas à le répéter pour chaque diocèse — sont dirigées, soit par le diocèse lui-même (écoles diocésaines), soit par le clergé des paroisses (écoles paroissiales), soit encore par les congrégations religieuses.

Presse : le diocèse édite 1 quotidien, 1 revue hebdomadaire et 1 mensuelle.

---

1. Les écoles n'ont pas la même équivalence dans les pays anglo-saxons et dans ceux de langue française. La « High-School » correspond approximativement aux secondes et premières de nos institutions secondaires. La « Middle-School » peut se comparer à nos cinquièmes, quatrièmes et troisièmes. L'Ecole Primaire porte le même nom en Inde et en France.

b) *Diocèse de Trichur.*

Trichur avait été créé comme Vicariat Apostolique en 1887 et, en 1923, il était érigé en diocèse.

Le titulaire actuel est Son Exc. Mar Georges Alapatt. Son Exc. est né le 11 février 1900 ; il a été ordonné prêtre le 17 décembre 1927 et a reçu, le 1er mai 1954, la consécration épiscopale des mains du Délégué Apostolique pour l'Inde, Mgr L.-P. Kierkels, C.P. Il possède les diplômes de docteur en philosophie et de docteur en théologie.

ETAT DU DIOCESE :

Population : la population catholique du diocèse est de 280.000 âmes, ayant à leur disposition 235 églises et chapelles.

Clergé séculier : 150 prêtres, 73 séminaristes. *Congrégations religieuses :* 9 maisons des Pères syro-malabars du T.O.C.D., 60 maisons de religieuses, se répartissant entre les congrégations suivantes : Tiers-Ordre du Carmel, Tiers-Ordre Franciscain, la Sainte-Famille et les Sœurs de Charité. Ces dernières dirigent la léproserie. *Associations catholiques :* Groupes d'Action Catholique, Conférences de Saint-Vincent de Paul, Propagation de la Foi, 5 catéchuménats.

Bienfaisance : 12 orphelinats, 10 hôpitaux et dispensaires, 8 autres institutions de charité. *Enseignement :* 1 petit séminaire, 4 collèges universitaires, 33 hgih-schools, 34 middle-schools, 133 écoles primaires, 4 écoles d'apprentissage, 7 écoles industrielles.

c) *Diocèse de Tellicherry.*

Ce diocèse a été érigé le 31 décembre 1953 pour les syro-malabars qui avaient fondé des colonies dans le Malabar Nord et dans les régions avoisinantes. Le titulaire en est S. Exc. Mar Sébastien Vallopilly. Mar Sébastien est né le 4 août 1911 et a été ordonné prêtre le 24 août

1945. Le 31 décembre 1953, il était nommé administrateur apostolique de Tellicherry, et le 8 janvier 1956, il était élu titulaire de ce siège et recevait la consécration épiscopale des mains de Son Eminence le Cardinal Tisserant, à Rome.

Mar Sébastien est bachelier ès arts, et licencié en pédagogie. Avant son élévation à l'épiscopat, il était directeur d'une école secondaire et directeur spirituel d'un petit séminaire.

ETAT DU DIOCESE :

Population: la population catholique compte 80.000 âmes ayant à leur disposition 30 églises et plusieurs missions où la Sainte Messe est célébrée les dimanches et fêtes d'obligation. *Clergé :* 18 prêtres séculiers et 17 Pères syro-malabars du T.O.C.D. qui travaillent dans le diocèse, 51 séminaristes dont un certain nombre sera ordonné cette année même.

Congrégations religieuses : les pères du T.O.C.D. possèdent, dans ce diocèse, 3 maisons et ils dirigent le collège universitaire. Il y a en outre 12 maisons du Tiers-Ordre des Carmélites, du Tiers-Ordre franciscain et des Sœurs du Sacré-Cœur.

Enseignement : 1 collège universitaire, 3 écoles secondaires, 38 écoles primaires.

d) *Diocèse de Kothamangalam.*

Ce diocèse a été érigé le 29 juillet 1956, par la division du diocèse métropolitain d'Ernakulam. Son titulaire est S. Exc. Mar Matthieu Pothanamuzhi. Mar Matthieu est né le 22 décembre 1903. Il a été ordonné prêtre en 1934, et a occupé le poste de directeur du petit séminaire de Trivandrum pour les Syro-malankars. Tour à tour curé puis vicaire général du diocèse métropolitain d'Ernakulam, avec privilèges pontificaux et la dignité de prélat de Sa Sainteté, il recevait, le 18 novembre 1956, la consécration épiscopale, à Rome, des mains de Son Eminence le Cardinal Tisserant, et prenait aussitôt possession de son siège

de Kothamangalam. Mar Matthieu est titulaire de deux doctorats : celui de philosophie et celui de théologie.

ETAT DU DIOCESE :

Population : la population catholique du diocèse de Kothamangalam est d'environ 130.000 âmes, qui ont à leur disposition 68 églises et chapelles. *Clergé séculier :* 108 prêtres et 80 séminaristes. *Congrégations religieuses :* les Pères du T.O.C.D. possèdent 3 maisons dans le diocèse. Il y a en outre 26 couvents appartenant aux religieuses du T.O.C.D., aux tertiaires de Saint-François, aux Petites Sœurs des Pauvres, aux Sœurs de l'Adoration Perpétuelle, aux Sœurs du Sacré-Cœur et aux Sœurs des hôpitaux.

Le Tiers-Ordre franciscain, pour laïcs, compte un nombre assez considérable de membres dans le diocèse.

Enseignement : 1 collège universitaire, 18 écoles secondaires, 10 middle-schools et 45 écoles primaires. *Bienfaisance :* 5 hôpitaux et dispensaires et 2 autres institutions de charité.

II. PROVINCE DE CHANGANACHERRY.

a) *Diocèse métropolitain de Changanacherry.*

Ce diocèse avait commencé par être, en 1896, un vicariat apostolique. Erigé en ordinariat en 1923, il a été élevé, le 29 juillet 1956, au rang de diocèse métropolitain.

Le premier — et l'actuel — titulaire de ce diocèse est S. Exc. R^{me} Mar Matthieu Kavukatt. Né le 17 juillet 1904, Mar Matthieu Kavukatt était ordonné prêtre le 21 décembre 1935 ; puis, le 9 novembre 1950, il recevait, à Rome, la consécration épiscopale des mains de Son Eminence le Cardinal Tisserant. Il possède le diplôme de bachelier ès arts ; il était professeur au collège universitaire de Changanacherry avant son élection à l'épiscopat.

ETAT DU DIOCESE :

Population : la population catholique de ce diocèse est de 238.000 âmes, qui ont à leur disposition 164 églises et chapelles. *Clergé séculier :* 187 prêtres, 130 séminaristes. *Congrégations religieuses :* 10 maisons appartenant aux Pères syro-malabars du T.O.C.D., 2 maisons des Pères du Saint-Sacrement, 46 maisons de religieuses du T.O.C.D., de Sœurs Tertiaires franciscaines, de Sœurs de l'Adoration Perpétuelle, de Sœurs du Sacré-Cœur et de Sœurs de la Mission médicale. *Associations catholiques :* la Société de Saint-Vincent de Paul, les Groupes d'Action Catholique, Tiers-Ordre franciscain et la Légion de Marie. *Bienfaisance :* 3 orphelinats, 1 hôpital et 5 autres institutions de charité. *Enseignement :* 1 petit séminaire, 2 collèges universitaires, 21 écoles secondaires, 27 middle-schools, 80 écoles primaires, 3 écoles industrielles. *Presse :* le diocèse possède 1 imprimerie et 1 revue hebdomadaire.

b) *Diocèse de Kottayam.*

A ses débuts, ce diocèse avait été un nouveau vicariat apostolique pour le groupe des Syro-malabars connus sous le nom de *Sudistes*. En 1923, il était érigé en ordinariat, suffragant du siège métropolitain d'Ernakulam et, le 29 juillet 1956, il cessait de relever d'Ernakulam pour faire partie de la province ecclésiastique de Changanacherry.

Le titulaire actuel est S. Exc. Mar Thomas Tharayil. Mar Thomas est né le 5 mai 1899. Ordonné prêtre le 18 décembre 1926, il recevait, le 7 octobre 1945, la consécration épiscopale, à Kottayam, des mains de son prédécesseur dont il devenait le coadjuteur, avec droit de succession. A la mort de ce dernier, Mar Thomas prenait, le 8 janvier 1951, la direction du diocèse. Ses diplômes universitaires sont : doctorat en philosophie, doctorat en théologie, doctorat en droit, et diplôme de maître ès arts. Avant son élection à l'épiscopat, il était le directeur (head-master) de la S.H. High-School, à Kottayam.

ETAT DU DIOCESE :

Population : la population catholique de ce diocèse compte 55.700 âmes qui ont à leur disposition 88 églises et chapelles. *Clergé séculier :* 90 prêtres, 36 séminaristes. *Congrégations religieuses :* les Oblates du Sacré-Cœur possèdent 1 maison ; ces Sœurs ont formé une société de clinique calquée sur le modèle des Oblates de Saint-Charles Borromée ; les Sœurs de Saint-Joseph : 1 ; les Sœurs de la Visitation : 12. *Associations catholiques :* conférences de Saint-Vincent de Paul, Groupes d'Action Catholique. *Bienfaisance* : 2 orphelinats et 1 hôpital. *Enseignement :* 1 petit séminaire, 1 collège universitaire, 10 écoles secondaires, 8 middle-schools, 38 écoles primaires. *Presse :* 1 imprimerie, 1 revue mensuelle et 1 hebdomadaire, le tout appartenant au diocèse.

c) *Diocèse de Palai.*

Ce diocèse a été créé en 1950 en scindant en deux le diocèse métropolitain de Changanacherry. Suffragant d'abord du diocèse d'Ernakulam, il passe par la suite sous la juridiction de Changanacherry. Le titulaire actuel est Son Exc. Mar Sébastien Vayalil. Mar Sébastien est né le 28 janvier 1906. Ordonné prêtre le 21 décembre 1945, il recevait la consécration épiscopale, à Rome, le 9 novembre 1950, des mains de Son Eminence le Cardinal Tisserant. Son Excellence est bachelier ès arts et licencié en pédagogie. Avant son élévation à l'épiscopat, il remplissait les fonctions de directeur d'une école d'apprentissage.

ETAT DU DIOCESE :

Population : 196.900 fidèles qui ont à leur disposition 208 églises ou chapelles. *Clergé séculier :* 240 prêtres, 143 séminaristes. *Congrégations religieuses :* 5 maisons appartenant aux Pères du T.O.C.D., 1 aux Pères de la Congrégation du Saint-Sacrement. Les religieuses des congrégations suivantes : T.O.C.D. Tiers-Ordre de Saint-François, Adoration Perpétuelle, la Sainte-Famille et la Mission médicale possèdent 46 maisons. Les Sœurs de la

Mission médicale du diocèse de Palai et les Sœurs de Changanacherry forment une province syro-malabare de l'*American Medical Mission Religious Institute.*

Associations catholiques : un grand nombre de catholiques de ce diocèse sont membres du Tiers-Ordre de Saint-François. Il y a en outre, des Conférences de Saint-Vincent de Paul, des groupes d'Action Catholique, la Légion de Marie. Toutes ces associations font un travail magnifique. *Bienfaisance :* 5 orphelinats, 3 hôpitaux, 2 autres institutions de charité. *Enseignement :* 1 petit séminaire, 1 collège universitaire, 26 écoles secondaires, 23 middle-schools, 2 écoles d'apprentissage et 89 écoles primaires. Comme dans tous les autres diocèses syro-malabars, ces écoles sont dirigées soit par le diocèse lui-même, soit par les paroisses, soit encore par les congrégations religieuses. *Presse :* 1 imprimerie.

P. PLACID, T.O.C.D.

NOTE : Toutes les Congrégations religieuses mentionnées dans ce tableau comme travaillant dans les deux provinces ecclésiastiques syro-malabares sont elles-mêmes du rite syro-malabar. Toutes, sauf celles qui appartiennent au Tiers-Ordre régulier des Carmes Déchaux, sont soumises à l'autorité diocésaine. Dans ces diocèses de Trichur, Palai et Changanacherry, il se trouve également des Pères Capucins de rite latin. Ils sont soumis, eux aussi, à la juridiction syro-malabare.

Rectifications

Au moment de mettre sous presse, nous recevons de notre collaborateur, le professeur Jean Dauvillier, les observations ci-dessous, sur l'article « Réception d'un évêque syrien au VI[e] *siècle ». Nous nous étions appuyé sur le livre de J. Labourt :* Le Christianisme dans l'empire perse, *pour écrire, p. 150 et 155, que s. Marûta avait présidé le concile de Séleucie-Ctésiphon. M. Dauvillier nous écrit :*

« Je viens de relire les actes du concile de Séleucie de 410. Ils donnent nettement l'impression que ce concile était présidé par le catholicos Isaac et non par s. Marûta. C'est, en effet, à Isaac que le Roi des rois ordonne de réunir le concile ; c'est Isaac qui prend le premier la parole, Marûta ne parle qu'après lui. C'est encore Isaac qui appose le premier sa subscription au bas des actes du concile ; celle de s. Marûta ne vient qu'en second lieu. Cela n'empêche que s. Marûta ait joué un rôle prépondérant : son nom figure toujours immédiatement après celui d'Isaac et il siégeait à une place d'honneur ».

Au sujet du concile de Laodicée, M. Dauvillier écrit :

« Mgr Boudinhon a démontré que ce qu'on connaissait sous le nom de « concile de Laodicée » n'était pas un véritable concile mais une compilation de canons empruntés à diverses Eglises. M. Le Bras est du même avis ».

Nos remerciements à M. Dauvillier pour les éclaircissements qu'il a bien voulu nous fournir.

Et puisque nous sommes au chapitre des rectifications, en voici encore une qui nous est suggérée par l'un de nos lecteurs du Var. Dans le dernier fascicule de l'O. S., à la page 43, 17[e] *strophe, nous avions traduit : « que rende grâces le temple saint qui vit un enfant s'asseoir au milieu des vieillards. Les noirs (démons ?) se turent. L'agneau de la fête fit entendre sa voix... » Notre correspondant suggère de remplacer le mot « démon ». qui ne se trouve pas dans le texte syriaque, par « chevreau », qui compléterait l'antithèse de S. Ephrem.*

Livres reçus

Dom Jean Gaillard, *Les solennités pascales,* édition des « Equipes Enseignantes », Paris 1957, 238 pages, 18×12 cm.

Henri Chirat, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique,* Les Editions du Cerf, Paris 1949, 282 pages, 20×13 cm.

René R. Khawam, *Romanos le Mélode: Le Christ Rédempteur,* Gabriel Beauchesne, Paris 1956, 184 pages, 14×11 cm.

Michaël Lacko, s. j., *Atlas Hierarchicus Ecclesiæ Catholicæ Orientalis,* Institut Pontifical Oriental, Rome 1956, 22 pages 21×16.

J.-B. Segal, *Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam,* Oxford University Press, Oxford 1955, 20 p. 25×15 cm.

Frédéric Thieberger. *Le Roi Salomon et son temps,* Bibliothèque Scientifique, Payot, Paris 1957, 310 pages 22×14.

Dom L. Palacios, o. s. b., *Grammatica Syriaca,* Desclée et Cie, Paris-Rome 1954, xv+272 pages 24×16.

Eugène Lemoine, *Philoxène de Mabboug, Homélies ;* Coll. des Sources chrétiennes, Paris 1956, 564 pages.

La place ayant manqué dans ce fascicule, nous espérons donner le compte rendu de ces livres dans le prochain fascicule de l'*O. S.*

GUILLAUME DE RUBROUCK ET LES COMMUNAUTÉS CHALDÉENNES D'ASIE CENTRALE AU MOYEN AGE

Le franciscain Guillaume de Rubrouck est ainsi nommé du nom de son village natal, près de Cassel, où il vit le jour vers 1215-1230. Ce village de Rubrouck était alors dans le comté de Flandre, qui était dans la mouvance du Royaume de France ; il est aujourd'hui en France, dans l'arrondissement d'Hazebrouck. Si notre franciscain était né dans le Brabant, comme on l'a autrefois soutenu, il aurait appartenu à la province franciscaine de Cologne et on s'expliquerait difficilement ses rapports avec le roi de France. Il a résidé à Paris, parle de la Seine, de Saint-Denys et comptait des amis dans le Royaume. Il a connu personnellement saint Louis, qui l'appréciait. Vers 1248, il a dû accompagner le roi en Terre Sainte et reste à Acre jusqu'en 1252.

Saint Louis espérait la conversion du khan mongol, devenu maître de la plus grande partie de l'Asie, et songeait à nouer une alliance avec lui contre l'Islam. Il résolut d'envoyer Rubrouck comme missionnaire et personne de confiance, sans titre officiel d'ambassadeur, prendre contact avec le souverain mongol. C'est ainsi que notre franciscain entreprend ce voyage extraordinaire, qui, par les pistes caravanières de l'Asie centrale, devait le conduire jusqu'au cœur de la Mongolie.

Le 7 mai 1253, il quitte Constantinople, où il avait prêché, et emprunte, pour gagner la Mongolie, une route plus septentrionale que la route de la soie, et que René

Grousset a proposé de nommer la route des steppes. Il rejoint par la mer Noire les comptoirs italiens de la Crimée, et est à Soldaïa le 21 mai. Par delà, dans la steppe russe, vide de ses habitants, il rencontre les premiers Mongols : il a l'impression d'être transporté dans un autre siècle. Le 31 juillet, il atteint, en deçà de la basse Volga, le campement de Sartaq, fils de Batu et chrétien chaldéen, quoique notre missionnaire ne s'en soit pas rendu compte. Et il est introduit auprès de lui par le nestorien Coyat (qu'il appelle *Coiac*), qui est un des principaux de la cour. Sartaq savait que le plus puissant prince de la chrétienté était, non pas l'empereur du Saint-Empire, mais le roi de France. Après avoir traversé la Volga, Rubrouck est reçu dans l'*ordu* de Batu, qui partageait en second le gouvernement de l'empire mongol, et était pratiquement indépendant à l'Ouest du lac Balkhach. Batu le renvoie au grand khan Mongka.

Rubrouck traverse le fleuve Oural et entre dans la steppe asiatique, « cette vaste solitude qui est comme une grande mer ». Il longe le Tchou, passe six jours à Talas, traverse l'Ili, visite au Nord du fleuve la ville d'*Equius* (peut-être Iki-ögüz ou encore Quyas), puis *Cailac*, qui est Qayalïgh, près de l'actuel Kopal, où les Chaldéens parlaient le sogdien et l'employaient même comme langue liturgique.

Il en repart le 30 novembre 1253, longe la pointe orientale du Balkhach, traverse la région de l'Imil ou Tarbagataï, où commençait l'ancien pays naïman, dans les contreforts méridionaux de l'Altaï, et il atteint enfin l'*ordu* de Mongka, qui lui donne audience le 4 janvier 1254. Le khan le reçoit dans sa tente de feutre dont l'intérieur était tapissé de drap d'or ; au milieu était un réchaud plein de feu fait d'épines, de racines d'absinthe et de bouses de vache. Il était assis sur un divan, et vêtu d'une riche robe fourrée et fort lustrée, comme la peau d'un veau marin. C'était un homme de moyenne stature, le nez un peu plat et rabattu, âgé d'environ quarante-cinq ans.

Mongka avait été élevé par une mère chrétienne de rite chaldéen, la princesse keräit Soyorghaqtani-bägi. Il se montrait bienveillant envers le christianisme, tout en favorisant également le bouddhisme et le taoïsme. Il avait pour

chancelier le keräit Bolghai, qui était chrétien chaldéen. Certaines de ses épouses étaient chrétiennes ; notamment sa femme principale, Kutuktai khatun, que Rubrouck appelle *Cotota Caten,* semble bien l'avoir été et fréquentait l'église chaldéenne. Le plus jeune frère de Mongka, Arïq-bögä, confessait la divinité du Christ et la défendait à l'encontre des musulmans. A l'*ordu* du khan, Rubrouck a la surprise de trouver une Lorraine de Metz, nommée Paquette, qui avait été emmenée de Hongrie et avait épousé un Russe, charpentier de son état.

Rubrouck suit Mongka à Karakorum, où il arrive le 5 avril 1254 et où il célèbre la fête de Pâques dans le baptistère de l'église chaldéenne. Il est bien reçu par l'orfèvre du khan, Guillaume Boucher, dont le frère demeurait à Paris, sur le Grand Pont. En plus de l'église chaldéenne, il y avait à Karakolum deux mosquées et douze pagodes ou autres temples des idoles.

Rubrouck quitte Karakorum le 18 août 1254, rapportant la réponse de Mongka, qui prescrivait à saint Louis de se reconnaître son vassal. Il croise au passage le roi d'Arménie Het'um Ier qui se rendait auprès du grand khan, et atteint en septembre l'*ordu* de Batu, qui semble alors installé à Saraï. Puis, par la Géorgie et la Grande Arménie (il célèbre la Noël à Nakhitchavan), par Kaïseri et Konya, il arrive au port de Lajazzo, en Petite Arménie, le 5 mai 1255. De retour de Chypre en compagnie du ministre provincial, et envoyé comme lecteur à Acre, il écrit à saint Louis le récit de son voyage et lui demande de le rappeler en France : c'est alors qu'il revient à Paris, où nous le perdons de vue [1].

Si Rubrouck a côtoyé des chrétiens de rite byzantin et arménien, sur qui il nous apprend assez peu de choses, en revanche il a pu observer à loisir des groupes importants de Chaldéens, et il nous donne sur eux de précieuses informations.

---

1. *Itinerarium,* éd A. VAN DEN WYNGAERT, *Sinica franciscana,* t. I, Quaracchi, 1929, Prolegomena, p. 147-149 ; R. GROUSSET, *L'empire des steppes,* Paris, 1948, p. 342-348.

L'Asie toute entière avait été divisée en provinces ecclésiastiques ou éparchies [2] ; à la tête de chacune d'elles était placé un métropolite, qui avait au-dessous de lui plusieurs évêques, de six à douze, précisent après 1318 le manuscrit anonyme publié par Siouffi [3] et, dans la première moitié du XIVe siècle, l'évêque 'Amr ibn Maṭṭâ [4]. Rubrouck a peut-être traversé les provinces ecclésiastiques de Nichapuhr et de Merw ; à coup sûr, il a parcouru celles de Samarkand, de Kachgar et de Navêkath, puis les deux immenses éparchies d'Almalïq et de Khan-balïq (c'est le vocable turc qui désignait alors Pékin), qui englobaient toute la Mongolie. Il ne paraît avoir rencontré aucun de ces métropolites et de ces évêques. Il connaît seulement l'existence en Chine d'un évêque dont relevait Karakorum, à *Segin* [5]. Paul Pelliot a montré que ce nom désigne Si-king, c'est-à-dire Ta-t'ong-fou, dans le Chan-si [6]. C'était sans doute l'évêque le plus proche qui était suffragant de Khan-balïq, et qui avait sous sa juridiction la plus grande partie de la Mongolie. En dehors de cet évêque de Si-king, nous savons seulement par 'Amr qu'existait en 1265 un autre évêque à Ha-mi (en turc Qamil et en mongol Qamul) [7]. Nous ignorons quels étaient les sièges des autres évêques et nous pouvons soupçonner que certains d'entre eux étaient sans doute attachés à une tribu nomade qu'ils suivaient dans ses déplacements, sans avoir de résidence fixe.

Dans cette région, dit Rubrouck, les chrétientés sont si éloignées que certaines d'entre elles ne reçoivent la

---

2. J. Dauvillier, *Les provinces chaldéennes de l'extérieur au moyen âge*, *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 260-316.

3. M. Siouffi, *Notice sur un patriarche nestorien*, *Journal asiatique*, VII sér., t. XVII, 1881, p. 95.

4. *Vat. ar.* 110, IIe partie, f. 177 r°.

5. *Op. cit.*, p. 237 et 303.

6. Recension de Mgr Tisserant, *Nestorienne (l'Église)*, *T'oung Pao*, t. XXVIII, 1931, p. 218-220.

7. H. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae, de patriarchis Nestorianorum commentaria*, Rome, 1896-1899, p. 122-123, trad. p. 70.

visite d'un évêque qu'une fois peut-être tous les cinquante ans. Pour perpétuer le sacerdoce, on ordonne alors tous les enfants mâles, même ceux qui sont encore au berceau [8]. Cette ordination des enfants était contraire aux canons de l'Eglise chaldéenne, qui exigeait trente ans pour la prêtrise [9] ; à la fin du siècle, le grand canoniste ʿAbhdîšôʿ bar Berîkhâ se contentera de l'âge de vingt-cinq ans [10].

Rubrouck signale seulement un archidiacre, qu'il a vu à l'*ordu* de Mongka, et qui y était sans doute attaché [11]. Dans l'Eglise chaldéenne, chaque évêque avait un archidiacre, qui était son principal auxiliaire ; nous savons, par la stèle de Si-ngan-fou, que dans les pays de missions les diocèses comptaient plusieurs archidiacres, qui servaient de truchement avec le clergé indigène [12]. L'évêque de Si-king avait sans doute l'un de ses archidiacres en résidence à l'*ordu* du grand khan.

Mais, s'il n'a pas fréquenté de dignitaire chaldéen, Rubrouck a connu de près le clergé de l'Asie centrale et, dans l'ensemble, il en a reçu le meilleur accueil. Avant son arrivée à Karakorum, le jour des Rameaux, il bénit, le matin, dans la campagne, des rameaux de saule, cet arbre caractéristique des steppes d'Asie centrale ; ils n'avaient pas encore de bourgeons [13]. Notons que ce sont aussi des rameaux de saule que tiennent les personnages qui, dans une fresque de l'église chaldéenne de Khotcho ou Turfan, figurent la scène des Rameaux [14]. Puis Rubrouck traverse

---

8. *Op. cit.*, p. 234.

9. Concile d'Isaac en 410, éd. J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902, p. 29, trad. p. 269.

10. *Epitome des canons synodaux*, éd. A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, Rome, 1838, p. 275, trad. p. 112 ; *Liber Patrum*, éd. I. M. VOSTÉ, Cité du Vatican, 1940, p. 32.

11. *Op. cit.*, p. 259.

12. Cf. J. DAUVILLIER, *Ébedjésus de Nisibe*, *Dictionnaire de droit canonique*, fasc. XXV, col. 109.

13. *Op. cit.*, p. 278.

14. A. von LE COQ, *Chotscho, Ergebnisse der königlichen*

processionnellement la ville, en tenant hautes la croix et la bannière, dit-il, jusqu'à l'église des Nestoriens qui viennent en procession à sa rencontre. Il entre dans l'église où ceux-ci célèbrent la messe et lui offrent d'y communier — ce qu'il décline, en répondant qu'il n'est pas à jeûn [15]. Plus tard, ils le font placer dans le sanctuaire, là où seul le clergé peut pénétrer [16]. Il entretient dans la suite des relations d'amitié avec le prêtre Jonas, le plus instruit de Karakorum et fils d'un archidiacre ; le clergé considérait Jonas comme un maître et le tenait pour l'égal d'un tel dignitaire. Notre franciscain ajoute que c'était un bon lettré [17].

Le jeudi saint et le jour de Pâques, Rubrouck célèbre dans l'église chaldéenne, sur le petit autel qui se trouvait dans le baptistère, et le clergé lui prête le calice et la patène [18]. Pourquoi n'a-t-il pas consacré sur l'autel principal ? Parce que les règles liturgiques orientales interdisent de célébrer deux fois le même jour sur le même autel.

Pourtant Rubrouck déclare qu'à Karakorum se trouvait une grande multitude de chrétiens hongrois, alains, russes, géorgiens, arméniens et que, d'après leurs dires, les Nestoriens ne voulaient pas les admettre dans leur église, s'ils n'acceptaient pas d'être rebaptisés [19]. (Alains et Russes étaient des Byzantins relevant de l'obédience de Constantinople ; l'Eglise géorgienne était autocéphale). Les Chaldéens du reste n'ont jamais confirmé cette assertion et ils permirent à Rubrouck de célébrer la messe pour ces chrétiens dans leur baptistère et de leur distribuer la communion [20].

---

preussischen Turfanexpedition, Berlin, 1913, planche VII ; P. Y. Saeki, *The Nestorian documents and relics in China*, Tokyo, 1937, p. 416.

15. *Op. cit.*, p. 278.
16. *Op. cit.*, p. 280.
17. *Op. cit.*, p. 273.
18. *Op. cit.*, p. 282.
19. *Op. cit.*, p. 280.
20. *Op. cit.*, p. 282.

Comment expliquer que ces Chaldéens faisaient bon accueil à Rubrouck et repoussaient ces derniers chrétiens ? Cela tient, nous semble-t-il, à ce qu'ils se considéraient comme séparés d'Antioche et de Byzance, mais non pas de Rome. Ajoutons que les Arméniens, pour la plupart monophysites, devaient leur apparaître comme des hérétiques, ennemis de la foi traditionnelle de « l'Eglise orientale ». Quant aux Byzantins, nous savons par Rubrouck que les prêtres grecs et russes rejetaient comme des apostats tous ceux qui buvaient du lait fermenté (le fameux *qumïz*), qu'ils assimilaient aux viandes offertes aux idoles [21]. Les Chaldéens de la Haute Asie, dont le *qumïz* constituait la boisson nationale, devaient ressentir profondément une telle offense et user de représailles vis-à-vis des Byzantins.

Par contre, cette pensée qu'il n'y avait pas eu séparation vis-à-vis de Rome explique, croyons-nous, un passage à première vue surprenant de Rubrouck. Les Chaldéens de Karakorum, dans leurs entretiens avec lui, reconnaissent que l'Eglise romaine est la tête de toutes les Eglises et qu'eux mêmes devraient recevoir leur patriarche du pape, si les chemins étaient praticables [22]. L'interprète dont se servait notre franciscain aurait-il forcé le sens des propos que tenaient ses interlocuteurs ? Nous ne le pensons pas.

Les communautés chaldéennes des pays de missions recevaient leurs métropolites et leurs évêques de Bagdad, où ils étaient désignés et sacrés par le patriarche, sans aucune élection de la part des fidèles, ainsi que nous l'apprennent entre autres Thomas de Marga [23] et Marco Polo [24]. Par analogie, ces chrétiens de la Haute Asie ont pu

---

21. *Op. cit.*, p. 192.

22. *Op. cit.*, p. 280.

23. Ed. E. A. W. Budge, *The book of governors, the historia monastica of Thomas bishop of Marga A. D.* 840, 2 vol., Londres, 1893, passim.

24. *Il Millione*, éd. L. F. Benedetto, Florence, 1928, p. 18 ; éd. A. C. Moule et P. Pelliot, *Marco Polo, the description of the*

penser qu'il aurait normalement appartenu au patriarche de Rome, chef de l'Eglise universelle, de désigner et de sacrer le patriarche de l'Orient, si les communications avaient été faciles entre Rome et Bagdad, tout comme celui-ci choisissait leurs métropolites et leurs évêques. Les règles canoniques chaldéennes concernant l'élection des métropolites et des évêques, encore suivies en Mésopotamie, malgré quelques accrocs de la part des patriarches autoritaires, ne devaient guère être connues à Karakorum. Aux yeux de ces lointains fidèles, la soumission spirituelle devait s'exprimer par cette désignation hiérarchique. Ajoutons que jamais le Saint-Siège, ni les missionnaires latins envoyés en Orient n'auraient songé à supprimer l'élection des patriarches.

Il reste que si ces propos sont canoniquement erronés, leur signification profonde n'est pas douteuse : le « patriarche de l'Orient » avait le devoir d'établir l'union avec le Siège romain. Ces Chaldéens de la Mongolie conservaient donc un sentiment plus vif des exigences de l'unité de l'Eglise que leurs coreligionnaires de la Mésopotamie. Et c'est le geste que quelques décades plus tard accomplira un patriarche originaire de l'Extrême-Orient, Yahbhallâhâ III, qui était un Turc öngüt, né près de Pékin [25].

L'idée de la primauté du patriarche de Rome n'était pas absolument étrangère à l'Eglise chaldéenne du Moyen Age, malgré l'absence habituelle de relations et le sentiment, sans doute plus prononcé en Mésopotamie qu'en Asie centrale, de quelques divergences dogmatiques. Au début de ce siècle, un prélat chaldéen, Mgr Pierre Aziz, a retrouvé plusieurs missels chaldéens manuscrits qui s'échelonnent entre le XIe et le XIVe siècle, et qui, dans les dyptiques, font d'abord mémoire du patriarche de Rome

---

world, t. I, Londres, 1938, p. 100 ; cf. J. DAUVILLIER, *Ébedjésus de Nisibe*, col. 111-113.

25. E. TISSERANT, *Nestorienne (l'Église)*, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, 1931, col. 222-223 ; P. PELLIOT, *Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, *T'oung Pao*, t. XV, 1914, p. 629 et s.

avant de mentionner le patriarche de l'Orient [26]. A la fin du XIII[e] siècle, 'Abhdîšô' bar Berîkhâ écrit : « Le patriarche de Rome à juridiction (*šûlṭànâ*) sur tous les patriarches, comme le bienheureux Pierre avait juridiction sur la communauté tout entière, puisque le patriarche qui est à Rome tient la place de Pierre dans l'Eglise universelle » [27]. Et l'Eglise chaldéenne a toujours célébré la fête de l'Eglise de Rome, le jour des S.S. Pierre et Paul.

Lorsque Rubrouck l'assista à ses derniers moments, le prêtre Jonas ne fit aucune difficulté pour reconnaître le pape comme le père de tous les chrétiens. Notre franciscain lui fit même émettre le vœu, s'il se rétablissait, d'aller en pèlerinage à Rome baiser les pieds du Souverain Pontife [28], ce qui était beaucoup demander à un moribond.

Rubrouck semble n'avoir rencontré qu'un seul moine missionnaire chaldéen, de passage à la cour du grand khan et il dit de lui qu'il paraissait un homme sage. Le chancelier Bolghai, qui était chrétien de rite chaldéen, reçut ce religieux et le khan lui envoya ses enfants pour qu'il les bénit [29]. Nous ne savons pas si ce moine était originaire de la Chaldée ou de la Perse ou s'il était natif d'Asie centrale ou d'Extrême-Orient. Mais cela confirme ce que nous savons de la rareté des moines missionnaires au XIII[e] siècle ; ceux-ci avaient un niveau intellectuel et moral bien plus élevé que l'ensemble du clergé séculier.

Rubrouck a dépeint le clergé séculier indigène, qui vivait dans le mariage, sous des couleurs très noires, qu'il faut ramener à une appréciation plus équitable. Il reproche à ces prêtres de ne pas observer l'empêchement d'ordre en se mariant après leur ordination, et d'encourir cette irrégularité qu'est la bigamie ecclésiastique, car ils se

---

26. Nous devons cette information au savant archevêque chaldéen de Senna, S. Exc. Mgr Joseph Cheikho, à qui nous exprimons notre vive et respectueuse gratitude.

27. *Epitome des canons synodaux*, éd. A. MAI, p. 327, trad. p. 165.

28. *Op. cit.*, p. 283-284.

29. *Op. cit.*, p. 311.

remarient après la mort de leur première femme [30]. Mais, ce faisant, ils n'enfreignaient nullement la discipline de l'Eglise chaldéenne : le synode d'Acace, en 486, avait abrogé ces règles canoniques, jusque là reçues dans l'Eglise universelle [31].

Rubrouck dénonce leur ignorance : ils ne savent pas le syriaque, qu'ils récitent sans le comprendre, comme nos moines d'Occident quand ils chantent en latin. Mais, en dehors même du prêtre Jonas, qui était un bon lettré, les autres prêtres chaldéens de Karakorum connaissaient les Ecritures, qu'ils allèguent dans une dispute contre les bouddhistes et les musulmans [32]. Notre franciscain est fort choqué de ce que Jonas croyait à la transmigration des âmes des animaux [33]. C'était évidemment une contamination du bouddhisme sur un point d'ailleurs secondaire, car il n'étendait pas cette théorie aux âmes humaines.

Rubrouck relève la cupidité de ces prêtres nestoriens, qui se soucient davantage de leur famille que de propager la foi. Il les accuse d'être simoniaques, car ils ne donnent gratuitement aucun sacrement. ʿAbhdîšôʿ interdit seulement de demander de l'argent pour conférer le baptême [34]. S'ils en exigeaient à ce propos, ces prêtres enfreignaient donc le droit de leur Eglise. Mais pour les autres sacrements, ils se croyaient sans doute autorisés par la coutume, bien qu'elle nous apparaîsse comme blâmable. Rubrouck ne dit pas qu'ils refusaient les sacrements aux indigents ; il semble du reste que les Chaldéens aient été généralement d'une condition plus aisée et plus relevée que le reste de la population. C'est ce qui valait à certains d'entre eux d'être choisis par des nobles mongols ou même par le khan comme précepteurs de leurs enfants.

---

30. *Op. cit.*, p. 238.

31. *Synodicon orientale*, p. 56-59, trad. p. 303-306.

32. *Op. cit.*, p. 293.

33. *Op. cit.*, p. 295.

34. *Epitome des canons synodaux*, éd. A. Mai, p. 279, trad. p. 115-116.

Rubrouck ajoute d'autres reproches, qui s'appliquent à la fois au clergé et aux laïcs. Ils pratiquent l'usure : mais, pour un latin du Moyen Age, cela désigne seulement le prêt à intérêts, qui était prohibé en Occident, sur la foi d'une fausse interprétation d'un passage de saint Luc [35]. En soi, le prêt à intérêts n'est à réprouver que s'il comporte exploitation des malheureux.

Ces Nestoriens sont portés à l'ivrognerie. Notons ici, sans les justifier, que c'était un vice invétéré chez les Mongols. Enfin, quelques-uns de ces chrétiens qui vivent parmi les Tartares pratiquent la polygamie [36]. Cet abus est évidemment une contamination des mœurs ambiantes, communes à tout l'Orient païen. Mais remarquons que l'accusation ne vise qu'une petite minorité ; la majorité de ces Chaldéens respectait donc la discipline chrétienne du mariage.

Comme le déclare avec raison S. Em. le cardinal Tisserant : « Il n'est pas étonnant que le clergé nestorien se soit trouvé inférieur, surtout au point de vue moral, à l'idéal du zélé franciscain, qui avait quitté son pays pour porter aux Mongols la bonne nouvelle de l'Evangile, mais cela n'empêche pas qu'en face de leurs compatriotes, païens ou bouddhistes, les Mongols nestoriens ont été les représentants d'une civilisation dont le caractère affiné transparaît, malgré sa brièveté, dans les formules de leurs inscriptions funéraires » [37].

Dans ces pays de missions, la liturgie était généralement célébrée en syriaque, comme il était de règle dans l'Eglise chaldéenne. Mais Rubrouck note que dans le pays qu'il appelle *Organum*, et qui est Urgänj, les Nestoriens disaient leur office et écrivaient dans leur langue [38], qui était le sogdien, comme l'a établi Paul Pelliot [39]. Ajoutons que les lectures étaient faites et des hymnes chantés dans

---

35. VI, 35.
36. *Op. cit.*, p. 238.
37. *Nestorienne (l'Église)*, col. 210.
38. *Op. cit.*, p. 226.
39. *Notes inédites.*

la langue du pays : moyen persan, sogdien, turc oriental, mongol ou chinois, comme en témoignent les textes retrouvés [40].

Dans l'église de Karakorum, Rubrouck a soigneusement observé la façon de célébrer la liturgie eucharistique. Tout d'abord, dans une pièce attenante au sanctuaire et munie d'un four, le prêtre confectionne solennellement le pain eucharistique. Suivant l'usage commun en Orient pour le pain ordinaire, on mêle à la pâte un peu d'huile et, en guise de levure, on se sert d'un fragment de la pâte précédente, qu'on avait laissé fermenter. A ce propos se sont formées les légendes du « saint ferment » et de l'huile de Marie-Madeleine, qu'on a racontées à Rubrouck, et dont témoignent en Mésopotamie Salomon de Baṣrâ [41] et 'Abhdîšô' [42]. Ce ferment, que notre religieux qualifie de farine, qu'on garde avec soin et auquel on ajoute toujours la même quantité que celle qu'on a empruntée, remonterait, par une succession ininterrompue, jusqu'à l'Eucharistie que le Seigneur a consacrée pour la première fois. Et l'huile qu'on mêle à la pâte, et à laquelle aussi on ajoute autant qu'on a pris, remonterait de la même façon jusqu'à celle dont Marie-Madeleine s'était servie pour oindre les pieds du Seigneur.

Ce pain ainsi confectionné a la largeur de la main et est cuit dans le four contigu au sanctuaire. On le divise en douze parts, en l'honneur des douze apôtres, et ensuite en autant de parcelles que l'exige le nombre des communiants [43].

---

40. E. Tisserant, *op. cit.*, col. 201, 208, 210, 217, 264-265, où l'on trouvera la bibliographie ; ajouter E. Benvéniste, *Sur un fragment d'un psautier syro-persan, Journal asiatique*, t. CCXXX, 1938, p. 458-462 ; P. Y. Saeki, *op. cit.*, p. 125-347.

41. *Livre de l'abeille* (1re moitié du XIIIe siècle), éd. E. A. W. Budge, *The book of the bee, Anecdota Oxoniensia, semitic series*, t. I, part. II, Oxford, 1886, p. 103.

42. *Livre de la Perle*, éd. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, Rome, 1838, p. 333-334, trad. p. 359.

43. *Op. cit.*, p. 280-281.

Les prêtres de Karakorum célébraient sur un cuir quadrangulaire, qui servait d'autel portatif, que le patriarche avait consacré avec le chrême, et qu'il leur avait envoyé de Bagdad. On reconnaît la peau d'âne (en souvenir de l'entrée du Christ à Jérusalem, monté sur cette bête), qui tenait lieu d'antimension chez les Chaldéens. Ils avaient un calice d'argent et une patène, tous deux de très grande dimension [44].

Rubrouck a noté aussi la façon de communier. « Le prêtre donne à chacun des fidèles le corps du Christ dans sa main, et alors chacun se communie avec respect, puis s'essuie la main sur le front » [45]. Or cet usage remontait à l'antiquité chrétienne ; il avait été suivi dans tout l'Orient, jusqu'à l'apparition en Syrie, au VIIe siècle, de la cuillère liturgique, adoptée par les Byzantins aux siècles suivants ; il existait aussi dans notre Occident latin à l'époque franque : chacun des fidèles recevait les espèces du pain dans la main droite, supportée par la gauche et placées toutes deux en forme de croix, puis portait la main à la bouche pour se communier. Les Nestoriens ont gardé cet usage jusqu'à la fin du XIXe siècle ; de nos jours, il n'est plus pratiqué que par les diacres. Mais les fidèles ont conservé ce geste de tenir les deux mains croisées au-dessous du menton et de se passer ensuite la main sur le front, en signe de bénédiction.

Par contre, Rubrouck n'indique pas qu'ensuite, comme on le pratiquait ailleurs, les fidèles aient communié au calice, ce qui n'aurait pas manqué de le frapper. En Asie centrale, la communion sous les deux espèces avait donc probablement disparu, sans doute à cause de la difficulté de se procurer du vin de raisins, alors qu'elle se maintenait dans le Moyen-Orient.

Rubrouck remarque que tous les fidèles prenaient part à la communion [46]. L'usage antique, d'après lequel tous ceux qui assistent à la liturgie doivent participer aux

---

44. *Op. cit.*, p. 282.
45. *Op. cit.*, p. 281.
46. *Op. cit.*, p. 278.

Mystères, avait donc subsisté chez les Chaldéens d'Asie centrale — comme de Mésopotamie, ce qu'atteste 'Abhdîšô'. Aussi le droit chaldéen a-t-il jugé inutile de formuler l'obligation pour les fidèles de communier au moins une fois l'an, comme l'a fait le quatrième concile de Latran de 1215.

Conformément aussi à l'usage antique, les Chaldéens de Karakorum procédaient au baptême le samedi saint ; et ce jour-là, en 1254, on y baptisa plus de soixante personnes [47]. Nous ne savons s'il s'agissait d'enfants ou d'adultes convertis.

Par contre, la confession n'était plus en usage dans la Haute Asie [48], alors que, sans être très pratiquée, elle subsistait encore en Mésopotamie [49]. Quant à l'extrême-onction, sa désuétude était générale, aussi bien dans les pays de missions qu'en Mésopotamie et le prêtre Jonas déclara à Rubrouck que les Nestoriens ne sauraient comment l'administrer [50].

Notre missionnaire latin remarque avec réprobation qu'avant d'entrer à l'église les Nestoriens se lavent les pieds, pratique qu'il croit empruntée aux musulmans [51]. Mais ce geste, qui est bien antérieur à l'Islam, se rattache à l'usage oriental de se déchausser avant d'entrer dans une demeure ou dans un endroit consacré. Sans doute y avait-il des vasques d'eau dans la cour qui précédait l'église, comme en Syrie ou même à Byzance. Une fois entrés, les fidèles faisaient une grande prosternation, en

---

47. *Op. cit.*, p. 282.

48. *Op. cit.*, p. 284.

49. 'Abhdîshô' bar Berîkha, *Livre de la Perle*, éd. A. Mai, *op. cit.*, p. 334-335, trad. p. 359-360 ; Timothée II (1318-1353), *Livre sur les mystères de l'Église*, J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, I, p. 580 ; cf. J. Dauvillier, *Ébedjésus de Nisibe*, *col.* 129-130.

50. Op. cit., p. 284; cf. J. Dauvillier, *Extrême-onction dans les Églises orientales, Dictionnaire de droit canonique*, fasc. XXVII, 1951, col. 750-757.

51. *Op. cit.*, p. 238

frappant le front contre terre. Ce geste, qu'ils faisaient aussi devant la croix, est commun à tout l'Orient, et est, lui aussi, antérieur à l'Islam. Ensuite, ils vénéraient les icones en les touchant de la main, et en baisant celle-ci [52].

Outre ces grandes prosternations, les gestes de prière de ces Chaldéens ont surpris Rubrouck. Les Nestoriens, dit-il, ne joignent pas les mains en priant, (comme font les latins et aussi les bouddhistes), mais ils se tiennent debout, les mains étendues devant la poitrine et tournés vers l'Est [53]. C'est la façon de prier empruntée à l'antiquité juive, debout les mains étendues, la paume en dessus ; on la retrouve de nos jours dans la liturgie chaldéenne, comme le geste de se croiser les mains sur la poitrine en signe d'humilité. On se tourne vers l'Est dans l'attente de la Parousie, en mémoire de ce passage de saint Mathieu : « Comme l'éclaïr part de l'Orient et apparaît jusqu'à l'Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'Homme. [54]

Le culte de la croix apparaît comme la dévotion la plus en honneur chez ces Chaldéens. Rubrouck nous les montre faisant même adorer la croix, qu'ils placent sur une étoffe précieuse en un emplacement élevé, par les princes et les princesses mongoles. [55] Cette croix n'est jamaïs un crucifix. Jamais les Nestoriens n'ont représenté le Christ cloué sur la croix. Rubrouck, qui n'en voit pas la raison, s'en scandalise : il semble qu'ils aient mauvaise opinion de la Passion ou qu'ils en rougïssent. [56] La raison en est que cette croix, qui a généralement la forme de la croix de Malte, qu'ils sculptent sur les monuments, qu'ils portent sur leur costume, ne représente pas la croix de la Passion, mais, comme les plus anciennes représentations antérieures à la seconde moitié du VIe

---

52. *Op. cit.*, p. 258 et 263.

53. *Op. cit.*, p. 228 et 248 ; cf. J. DAUVILLIER, *Ébedjésus de Nisibe*, col. 101-102.

54. XXIV, 27.

55. *Op. cit.*, p. 263, 264, 266.

56. *Op. cit.*, p. 203, 264, 275.

siècle [57], elle est demeurée la croix triomphale, celle de la Parousie, celle qui accompagnera le Christ lors du Jugement dernier. Et c'est pourquoi elle est fréquemment ornée de perles et de pierres précieuses. Les Chaldéens ne rougissent nullement de la Passion, mais à leurs yeux le Christ souffrant représente un moment historique dépassé : désormais nous ne connaissons plus que le Christ glorieux, le Christ ressuscité. C'est ce sentiment traditionnel chez eux qu'exprimait encore au XIXe siècle le patriarche nestorien de Kotchannès Màr 'Auraham Šèm'ûn à un missionnaire latin qui lui montrait un crucifix : « Le Christ a souffert une fois et il est rentré dans dans sa gloire. Il ne souffrira plus, il ne mourra plus. De telles images doivent être l'œuvre des Juifs qui se plaisent à représenter les souffrances du Christ, et non l'œuvre des chrétiens qui, eux, doivent se réjouir de ce que, pour leur salut, le Christ, par ses souffrances et par sa mort, a vaincu la mort ». [58]

En décrivant l'église de Karakorum, Rubrouck nous la montre la partie supérieure entièrement tapissée d'un drap de soie broché d'or [59]. On souhaiterait des informations plus détaillées sur son architecture. Marco Polo indique que l'église de Samarkand, construite à cette époque par un chaldéen mongol, frère du grand khan, était une grande et belle église ronde, au milieu de laquelle un gros pilier supportait la couverture. [60] Or, si le type de l'église ronde se rencontre assez souvent — ainsi dans les églises arméniennes — nulle part on ne voit de pilier central. Cette

---

57. Cf. G. de Jerphanion, *La représentation de la croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien*, dans *La voix des monuments*, Paris, 1930, p. 138-164 ; J. Dauvillier, *L'ambon ou bêmâ dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au moyen âge*, *Cahiers archéologiques*, t. VI 1952, p. 13 ; *Les croix triomphales dans l'ancienne Église chaldéenne*, *Eléona*, octobre 1956, p. 11-17.

58. Ainsworth, *Travels and researches in Asia minor, Mesopotamia, Chaldaea and Armenia*, t. II, Londres, 1842, p. 249.

59. *Op. cit.*, p. 279.

60. Ed. Benedetto, p. 40-41 ; éd. Moule-Pelliot, p. 143-144.

construction semble singulière et inspirée de la tente des nomades. Peut-être l'église de Karakorum répondait-elle à ce type architectural. Le drap broché d'or tapissant la partie supérieure apparaît bien inspiré par la tente du grand khan Mongka, que Rubrouck décrit comme tapissée tout entière d'un drap d'or. [61]

Nous savons par lui que dans la nef de la chapelle qui se trouvait à l'*ordu* de Mongka, étaient disposées des icones que vénéraient les fidèles. [62] Ce trait nous est confirmé par la découverte d'une statue de stuc dans une église de Séleucie-Ctésiphon [63] datant des Sassanides, des fresques qui décoraient l'église chaldéenne de Turfan, [64] de la peinture sur soie représentant le Bon Pasteur à Touen-houang. [65] Tout au plus peut-on faire cette réserve qu'en Extrême-Orient, au témoignage de Jean de Marignolli, les Chaldéens répugnaient à y placer des sculptures, sans doute par éloignement des bouddhistes, et préféraient les images peintes. [66]

A côté des églises stables et solidement construites, comme l'était celle de Karakorum, les Chaldéens ont eu

---

61. *Op. cit.*, p. 249.

62. *Op. cit.*, p. 258.

63. U. Monneret de Villard, *Le chiese della Mesopotamia*, Rome, 1940, p. 12.

64. A. von Le Coq, *op. cit.*, planche VII ; A. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in chinesisch Turkistan*, Berlin, 1912, p. 339 ; P. Y. Saeki, *op. cit.*, p. 416, 418.

65. Aurel Stein, *Serindia*, t. II, Oxford, 1921, p. 666 ; A. Waley, *Catalogue of paintings recovered from Tun-huang by sir Aurel Stein*, Oxford, 1931, planche XLVIII ; P. Y. Saeki, *op. cit.*, reproduit cette peinture en frontispice et en donne p. 408 une restauration par Furuyama ; Eiichi Matsumoto, *On a Nestorian Figure Painting from Tun-huang* (en japonais avec résumé en anglais), *Kokka*, n. 493, décembre 1931 ; n. 496, mars 1932 ; cf. J. Dauvillier, *Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne Eglise chaldéenne*, *L'Orient Syrien*, t. I, 1956, p. 297-304.

66. Yule-Cordier, *Cathay and the way thither*, t. III, Londres, 1916, p. 264.

aussi des églises-tentes, qui se déplaçaient au gré des migrations de ces populations nomades. Telle était la chapelle que Rubrouck a vue à l'*ordu* du khan Mongka, où les prêtres chaldéens disaient leurs offices.[67] Telle était aussi celle qu'on retrouvera à l'*ordu* de l'ilkhan mongol de Perse, et dont les cordes se confondaient avec celles qui soutenaient la tente de ce prince.[68]

Rubrouck rapporte que les Chaldéens d'Asie centrale observaient le jeûne du carême[69] et celui de Jonas ou des Ninivites, qui se place avant la septuagésime et dure trois jours. Il remarque qu'à cette occasion ils proscrivaïent le poisson et toute nourriture d'origine animale,[70] comme du reste les Arméniens et tous les orientaux. Mais il accuse les Nestoriens de manger de la viande et de banqueter le vendredï, à la manière des Sarrazins.[71] Auraient-ils à cet égard suivi une discipline différente de celle qu'ils observaient en Mésopotamie ? Cela nous semble peu probable. Sans doute Rubrouck a-t-il été trompé par le fait que les Chaldéens, comme les Juifs, faisaient commencer la journée à partir de la tombée de la nuit. Par conséquent, quand le soir était venu, la journée du vendredi était terminée pour eux et c'est sans doute alors que notre franciscain les a vus banqueter.

En reconnaissance de la protection que Mongka accordait à l'Eglise chaldéenne, le clergé attaché à son *ordu* le traitait comme un souverain chrétïen et lui rendait les honneurs liturgiques en l'encensant.[72] Il faisait de même à l'égard de son épouse principale, lorsqu'elle allait à l'église chaldéenne.[73]

---

67. *Op. cit.*, p. 259.

68. P. Bedjan, *Histoire de Mar Jab Alaha, patriarche, et de Raban Sauma*, 2e éd., Paris-Leipzig, 1895, p. 86-87 ; E. A. W. Budge, *The monks of Kublai khan, emperor of China*, Londres, 1928, p. 198.

69. *Op. cit.*, p. 272.

70. *Op. cit.*, p. 260-261.

71. *Op. cit.*, p. 238.

72. *Op. cit.*, p. 262.

73. *Op. cit.*, p. 258.

A l'égard du khan et de sa famille, les prêtres chaldéens usaient libéralement des sacramentaux. Lorsqu'ils se rendaient avec la croix et l'évangile auprès de Mongka, ils étaient admis les premiers à prononcer, sur le breuvage qu'il prenait, les prières de bénédiction du vin contenues dans les rituels.[74] Le khan recevait ensuite les bénédictions de Rubrouck, du moine arménien qui résidait auprès de la cour, du clergé musulman et des moines bouddhistes ou taoïstes. A certaines occasions, ainsi le lendemain du jour des Rameaux, les prêtres chaldéens lui offraient des petits pains bénits et une écuelle de fruits, qu'ils bénissaient aussi.[75]

Le neuvième jour de la lune de mai, ils étaient appelés à bénir les juments blanches du troupeau impérial, dont seule la famille du khan pouvait boire le lait, et ils s'y rendaient avec leur encensoir.[76]

Lorsque Mongka visitait l'église chaldéenne, on lui préparait dans la nef un divan doré sur lequel il s'asseyait, à côté de la khatun. Et comme les Mongols ne concevaient pas de réunion qui ne fut accompagnée de libations, le clergé bénissait chaque fois la coupe que vidait le khan, de même que celle de la khatun. Puis les souverains distribuaient à tous les chrétiens présents des breuvages, des victuailles, des étoffes, comme ils avaient coutume de faire en faveur de ceux à qui ils voulaient témoigner leur satisfaction. Tout le monde mangeait et buvait abondamment, et ces curieuses réunions aliturgiques se terminaient souvent dans l'ivresse[77].

Dans la crainte de répercussions maléfiques, les khans mongols évitaient de prononcer des condamnations à l'encontre des prêtres chrétiens, aussi bien que des chamans ou des moines bouddhistes. Ainsi Mongka renvoie un prêtre chaldéen, impliqué dans une affaire de sorcellerie. à son

---

74. *Op. cit.*, p. 256.
75. *Op. cit.*, p. 279.
76. *Op. cit.*, p. 302.
77. *Op. cit.*, p. 259-260.

évêque, qui était en Chine, pour être jugé par ce dernier.[78] C'était, pour le khan, le meilleur moyen de s'en débarrasser et d'écarter toute influence néfaste. Sans doute ne faut-il pas voir dans ce geste la reconnaissance d'un privilège de juridiction analogue au *priuilegium fori,* au profit des prêtres chrétiens. Mais la crainte qu'éprouvait le khan à juger lui-même aboutit ici pratiquement au même résultat.

Ainsi, au milieu du XIIIe siècle, au temps où les khans mongols ont réalisé l'unité de l'Asie centrale, qui s'étendra bientôt à la plus grande partie de l'Extrême-Orient, l'Eglise chaldéenne, qui connaît alors sa plus grande expansion, apparaît solidement organisée et hiérarchisée, en communications suivies avec le patriarcat de Bagdad. Plus dégagés des controverses dogmatiques que les lettrés de Mésopotamie, ces chrétiens de la Haute Asie ont davantage le sentiment de l'unité de l'Eglise. A côté de quelques divergences dues à la vie des steppes et, parfois, de quelques abus provenant de l'ignorance ou de l'éloignement, on retrouve dans ces communautés les mêmes usages qu'en Mésopotamie, et qui perpétuent assez souvent des traits de l'antiquité chrétienne. C'est le mérite de l'observateur exact et consciencieux qu'est Rubrouck de nous les faire connaître.

Jean DAUVILLIER

---

78. *Op. cit.*, p. 303.

L'APPORT DES EGLISES SYRIENNES A L'HYMNOGRAPHIE CHRETIENNE

Il est impossible de parler de la théologie, de la liturgie ou de la vie des Eglises syriennes, sans être conduit à citer l'une ou l'autre pièce de leur riche trésor d'hymnes. Les lecteurs de *L'Orient Syrien* ont eu bien des fois déjà l'occasion de noter ce trait, si neuf pour les Occidentaux. Mais peut-être tous ne soupçonnent-ils pas le rôle considérable joué par les Eglises de Syrie, qu'elles fussent de langue syriaque ou de langue grecque, dans le développement de l'hymnographie chrétienne. Les notes, si riches et si denses, de Dom J. Puyade dont on a commencé la publication, donnent quelques textes essentiels. Les pages suivantes voudraient tenter l'esquisse d'une rapide vue d'ensemble.

Si les plus anciens chants chrétiens dont le souvenir nous ait été conservé semblent avoir été rédigés en grec, comme le Nouveau Testament, il est probable que la plupart d'entre eux ont pris naissance en Syrie. Tel est, par exemple, le cas des hymnes du matin et du soir qui ont été conservées par la liturgie: la première est devenue la *Grande doxologie* des rites syrien et byzantin, le *Gloria in excelsis* latin; l'autre s'est maintenue aux Vêpres byzantines, c'est le *Joyeuse lumière*. Mais l'ensemble le plus considérable est formé par les 42 *Odes de Salomon* dont la traduction syriaque a été retrouvée en 1905 [1]. Ces hymnes doivent remonter jusqu'à la première moitié du

---

1. Retrouvées et publiées par H. R. Harris (Cambridge, 1909). Trad. fse Labourt (Paris 1911).

IIe siècle et, malgré quelques accents gnostiques ou docètes, elles forment un beau monument de piété chrétienne ardente, toute nourrie de réminiscences bibliques, au point qu'Harnack a voulu y voir une adaptation de chants juifs. En fait il s'agit bien de compositions originales, mais en continuité directe avec les modes de pensée et d'expression du judaïsme. On passe tout naturellement des psaumes et des cantiques bibliques aux hymnes de la Communauté de Qumran ou aux Psaumes de Salomon, et de ceux-ci aux Odes que la tradition manuscrite y a souvent jointes.

Mais ce n'est pas dans cette direction que l'hymnographie syrienne devait poursuivre son développement. La méditation de l'Ecriture et la mise en valeur de ses richesses spirituelles prendront décidément le pas sur le lyrisme enthousiaste. Si les Odes de Salomon sont bien nées en terre syrienne, c'est sans doute — comme le suggérait Mgr Batiffol — à Antioche, toute pénétrée d'influences asiates, plutôt que dans les régions mésopotamiennes qui seront le pays d'élection de l'hymnographie postérieure. Et nous pouvons dès à présent noter la rencontre de ces deux génies qui fait la richesse des Eglises syriennes et dont le P. Raes, à la suite de Baumstark, a signalé le perpétuel dialogue dans les offices liturgiques [2] : celui de la Syrie antiochienne, plus contemplatif, saturé d'hellénisme, prédisposé à reconnaître dans le platonisme l'instrument privilégié pour l'approfondissement et la mise en ordre de sa vision du monde, et celui de la Syrie euphratéenne dont Edesse puis Nisibe seront les capitales intellectuelles, plus positif, analyste des mouvements de l'âme humaine, et commentateur intarissable des Livres-Saints dans la ligne des paraphrases que représentaient déjà les Targums juifs. Un jour cette tension aboutira au déchirement des deux Eglises Jacobite et Nestorienne, mais il est notable que le trésor des hymnes est, pour une large part, demeuré commun à l'une et à l'autre.

Mais c'est hors de Syrie, et précisément en Asie, qu'il nous faut d'abord regarder. La découverte d'une homélie

---

2. *L'Orient syrien* I, 1 pp. 66-76.

pascale de Méliton de Sardes[3] nous rend en effet un témoin particulièrement vénérable de ces homélies rythmées qui connaîtront, avec les *memré* de saint Ephrem et de ses imitateurs, un développement extraordinaire. Ce qui n'est ailleurs que rhétorique ornée deviendra avec eux hymne, et il est probable qu'en retour leur influence s'exercera sur des orateurs tels que Basile de Séleucie. E. Wellesz, dans son histoire de l'hymnographie byzantine[4] a juxtaposé quelques-uns de ces textes, mettant ainsi en évidence leur étroite parenté. Sans doute s'agit-il uniquement de textes grecs ; mais, pour ce qui est de saint Ephrem, C. Emereau a démontré naguère[5] que le traducteur grec a scrupuleusement suivi le décompte des syllabes de l'original syriaque, afin précisément de pouvoir conserver le récitatif ; et nous verrons par la suite quels rapports étroits unissent Romanos le Mélode à saint Ephrem. Même s'il est désormais assuré que celui-ci ne peut pas être considéré comme le créateur de l'homélie rythmée, c'est bien lui sans doute qui, conformément aux exigences de la langue syriaque, a fondé ce rythme sur l'isosyllabie, et a ainsi préparé la voie au *kontakion* byzantin. Ainsi l'homélie se coulait dans le moule d'une métrique régulière, et tendait à se confondre avec l'hymne.

Or, ce moule est bien, lui, une invention syrienne, et saint Ephrem en a explicitement revendiqué la paternité pour son compatriote Bardesane d'Edesse. Eusèbe[6] le désigne comme un « homme très capable et très fort dialecticien dans la langue des Syriens ». « Il avait d'abord été, ajoute l'historien, à l'école de Valentin, mais il la méprisa et réfuta la plupart des fables de cet homme, et

---

3. Publiée par C. Bonner (Londres 1940) trad. fse J. Daniélou : *Vie Spirituelle* 1948 I, pp. 262-271.

4. E. Wellesz : *A history of byzantine music and hymnography* (Oxford 1949), chap. VIII, pp. 158-163.

5. C. Emereau : *Saint Ephrem et son œuvre littéraire grecque* (Paris 1919).

6. *Histoire ecclésiastique* IV, 30 : Sources chrét. 31 pp. 214-215.

il se parut à lui-même être revenu à une opinion plus orthodoxe. Cependant il ne parvint pas à laver complètement la tache de l'ancienne hérésie ». Eusèbe ne semble connaître que son œuvre théologique et apologétique traduite du syriaque en grec par ses disciples. Mais saint Ephrem nous dit :

« Il créa les hymnes et y associa les airs musicaux ;
Il composa des cantiques et y introduisit les mètres ;
En mesure et en poids il divisa les mots.
Il offrit aux gens sains le poison amer dissimulé par
[la douceur.
Les malades n'eurent point le choix d'un remède
[salutaire.
Il voulut imiter David et se parer de sa beauté.
Ambitionnant les mêmes éloges, il composa comme lui
Cent-cinquante cantiques »[7].

De tout ceci ne subsistent plus que quelques vers conservés par saint Ephrem et déjà traduits pour une part dans *L'Orient Syrien*[8]. Mais, quelque cent-cinquante ans après la mort de leur auteur, ces poèmes demeuraient populaires et leur nocivité redoutable. C'est précisément en vue de leur substituer des textes orthodoxes qu'Ephrem entreprit son œuvre poétique.

Mais entre temps Bardesane avait fait école. Au dire de Sozomène[9], il aurait même été éclipsé par son fils Harmonius : « Profondément versé dans la culture grecque, il fut le premier à composer des vers dans sa langue nationale et à les faire chanter par des chœurs ; et maintenant encore les Syriens chantent souvent, non pas les paroles mêmes d'Harmonius, mais ses mélodies. Harmonius, en effet, n'était pas totalement affranchi des erreurs de son père ni de certaines opinions des philosophes grecs sur l'âme, la génération et la destruction du corps, la métempsychose. Aussi introduisit-il, au milieu de ses propres

7. Cf. R. Duval, *Littérature syriaque,* Paris 1900, p. 18.

8. II année, 1, p. 92.

9. *Histoire ecclésiastique* III, 16 ; P. G., LXVII, col. 1090.

pensées, quelques-unes de ces idées dans les chants lyriques dont il est l'auteur. Ephrem s'aperçut que les Syriens en goûtaient le style élégant et le rythme musical, et qu'en même temps ils se laissaient pénétrer aussi par les mêmes opinions. Alors, bien qu'il fût étranger à la culture grecque, il s'appliqua à l'étude des mètres d'Harmonius et, sur les airs de ses poèmes, il en composa d'autres en accord avec la doctrine de l'Eglise ; et tels sont ceux qu'il élabora en forme d'hymnes sacrées et de chants de louange pour les saints. Depuis ce temps, les Syriens chantent les odes d'Ephrem sur les mélodies d'Harmonius ».

Ce texte contient bon nombre d'inexactitudes et d'approximations douteuses. Nous avons vu qu'Ephrem lui-même est formel pour attribuer à Bardesane l'initiative de ses compositions poétiques ; il n'est même pas certain qu'il se soit fait, dès l'origine, assister de son fils pour leur adapter des mélodies. Mais Harmonius, à la différence de son père, était versé dans les lettres grecques ; il n'est pas étonnant que, dans le monde grec, son souvenir soit demeuré plus vivant. Au reste peu importe pour nous ; il suffit de retenir que l'initiative de Bardesane et de ses disciples ne devait pas seulement fournir belle carrière dans les milieux gnostiques, et se voir imiter plus tard par Arius. La nécessité de déraciner les germes des fausses doctrines répandues dans les masses populaires par ces chants allait jouer un rôle décisif dans l'épanouissement du génie poétique d'Ephrem et, par suite, dans le développement de l'hymnographie chrétienne.

Les quelques restes de cette hymnographie gnostique parvenus jusqu'à nous justifient d'ailleurs cet engouement. La plus célèbre, et peut-être la plus belle, est sans doute *l'hymne de l'âme,* insérée dans les *Actes de Thomas,* et dont l'origine syrienne n'est guère douteuse. La grande Eglise doit s'être toujours défiée de chants aussi capiteux, trop éloignés de cette « sobre ivresse » et de cette réserve qui furent toujours siennes. Et ce sont précisément les dangers de plus en plus évidents de ces libres compositions lyriques qui faillirent porter un coup fatal à l'usage liturgique des hymnes. Au cours du IIIe siècle une nette réaction se fait sentir en faveur de l'emploi exclusif des psaumes et des cantiques scripturaires dont on constitue un recueil

qui ne s'ouvre qu'à de rares compositions ecclésiastiques que leur usage traditionnel faisait considérer comme « apostoliques ». Par la suite les moïnes persévèreront dans cette attitude et plusieurs récits font état de leurs réticences à l'égard de ce qu'ils considéraient comme une intrusion du monde, de ses vanités et de ses séductions dans la prière de l'Eglise. C'est qu'en effet les hymnes ne vont pas sans des mélodies plus ornées que l'austère récitatif de la psalmodie et souvent imitées d'airs populaires auxquels précisément elles doivent une grande part de leur succès.

En résumé, nous pouvons considérer que l'hymnographie chrétienne qui apparaît dès l'âge apostolique, particulièrement dans les Eglises d'Asie et de Syrie hellénisée, sous forme de compositions lyriques de rythme libre, se coule, en Syrie édessénienne de langue syriaque, à l'initiative de Bardesane et de ses disciples, dans le moule de mètres réguliers, fondés sur l'isosyllabie.

Saint Ephrem hymnographe.

La vie, la personnalité et l'œuvre même de saint Ephrem soulèvent bien des questions encore non résolues. On est en droit d'espérer que les investigations prudentes entreprises naguère par G. Mercati, et reprises sur nouveaux frais par Dom Beck [10], permettront quelques réponses. Il est deux points qu'il serait intéressant pour nous de connaître avec plus de précision : la chronologie de l'œuvre poétique d'Ephrem, la date et l'origine de sa traduction grecque. Sur ce second point la thèse de C. Emereau a fait largement progresser notre connaissance, sans pourtant supprimer toute incertitude.

A nous en tenir aux textes que les allusions historiques permettent de dater, le génie poétique d'Ephrem se mani-

---

10. *S. Ephraem Opera* I (Rome 1915). Dom Beck, in *Studia Anselmiana*, XXI, (Rome 1949).

feste tardivement, alors qu'il a certainement dépassé la quarantaine [11]. Mais ces harangues rythmées, destinées à soutenir la confiance des chrétiens de Nisibe durant le troisième siège que les troupes de Sapor II faisaient subir à la ville (350), puis à exprimer leur action de grâces après sa délivrance inopinée, manifestent une telle maîtrise et une telle assurance, qu'il est évident que leur auteur était déjà connu, malgré son humble origine et sa médiocre prestance, comme la voix autorisée de la communauté chrétienne. Bien qu'il s'agisse de *memré,* c'est à dire de discours poétiques, plutôt que d'hymnes au sens étroit du mot, ces trois premiers poèmes, comme ceux qu'il composa neuf ans après, lorsque l'armée perse ravageait à nouveau la Mésopotamie, sont très représentatifs de sa technique et de son imagination. Pour s'emparer de la ville, Sapor avait eu l'idée de tenter, au moyen de circonvellations et de digues, de saper les murailles par l'inondation. C'est, pour Ephrem, l'occasion de comparer Nisibe à l'arche battue par les eaux du déluge, ou de montrer la face rayonnante de Dieu sauveur se reflétant dans ce lac créé pour la destruction. Les allusions bibliques se multiplient et s'enchevêtrent, appelant chacune un développement qui suggère à son tour une nouvelle digression, jusqu'à ce que le poète décide brusquement de reprendre le fil de son discours ou qu'il le rejoigne au travers d'une nouvelle image. Chacune d'entre elles est d'ailleurs esquissée plutôt que dessinée. Ephrem n'est pas un visuel, moins encore un visionnaire ; c'est un méditatif ; et c'est dans l'Ecriture ou dans les scènes de la vie quotidienne qu'il puise le trésor de ses images. Mais il excelle à les mettre en valeur par la place qu'il leur accorde. Son imagination est intarissable et il paraît bien qu'en de multiples domaines il a fixé le trait que les poètes, les orateurs et les imagiers ne cesseront ensuite de reprendre.

Le rôle d'Ephrem dans le développement de l'iconographie chrétienne a été jusqu'ici trop insuffisamment

---

11. BICKELL : *S. Ephraemi syri Carmina Nisibena,* (Leipzig 1866).

étudié. Les travaux d'E. Mâle et de L. Bréhier [12] ont mis en évidence l'importance de la Syrie dans la constitution et la diffusion d'un vaste répertoire de thèmes et d'images. Ses débuts remontent assurément bien au-delà du IVᵉ siècle ; la « maison des chrétiens » de Doura-Europos le montre en continuité directe avec l'iconographie juive de la synagogue. Mais c'est au cours du IVᵉ siècle qu'il prend son plein développement et fixe le canon des scènes que nous a conservées par exemple l'évangéliaire de Rabbula, VIᵉ siècle. Il est douteux qu'Ephrem aît eu occasion de voir beaucoup de telles images ; par contre, la notoriété rapide et la large diffusion que connurent ses poèmes, la richesse d'imagination dont ils témoignent avaient de quoi inspirer des imagiers plus aptes que lui à fixer avec précision des traits qu'il s'était contenté d'esquisser. Aussi serions-nous porté à penser qu'il a joué un rôle important dans la mise en valeur de thèmes qui sont devenus le bien commun de l'imagination chrétienne.

Si les premiers poèmes de Nisibe prennent figure d'œuvre nationale de résistance à l'ennemi, les suivants témoignent de la confiance dont le poète jouissait dans l'Eglise. Nous y trouvons un long plaidoyer, en quatre hymnes d'une facture qui se ressent de l'improvisation. Il vise à raffermir la confiance des chrétiens à l'égard de l'évêque Vologèse que l'on rendait responsable, par son irrésolution, des dissentions et des hérésies qui troublaient la vie de la communauté. C'est, pour Ephrem, une occasion de mettre en évidence la continuité de la fonction épiscopale, quel que soit le tempérament de celui qui l'exerce. Il est peu d'œuvres qui permettent aussi bien d'étudier l'imagination poétique d'Ephrem, avec ses qualités et ses défauts, sa richesse déconcertante et la souplesse parfois lassante de ses jeux, sa maîtrise subtile des allusions scripturaires ouvrant parfois la lice à des développements d'un goût douteux. D'une facture plus soignée, les hymnes composées à l'éloge du jeune évêque Abraham, successeur de Vologèse, achèvent la série des poèmes que nous

---

12. E. MALE : *L'art religieux au XIIᵉ s. en France,* (Paris 1947). L. BRÉHIER : *L'art chrétien,* (Paris 1928).

pouvons avec certitude faire remonter à la période nisibéenne de la vie d'Ephrem, puisque la cession de Nisibe aux Perses par Valens (363) suivit de peu l'élection d'Abraham, entraînant l'exil du poète à Edesse.

Il ne saurait être question de retracer la prodigieuse activité du prédicateur-poète durant la dizaine d'années qu'il lui restait à vivre. Les hymnes qu'il est possible de dater, même approximativement, sont d'ailleurs peu nombreuses ; Elles se trouvent pour la plupart dans le recueil que nous avons feuilleté jusqu'ici, et que Bickell a publié sous le titre, partiellement inexact, de *Carmina Nisibena.* Une partie importante de cette activité est consacrée à la controverse. Si les instructions poétiques *Contre les Scrutateurs,* destinées à battre en brèche l'arianisme, sont d'une longueur parfois fatigante, le groupe des hymnes sur la foi avec celles qu'Ephrem, jouant sur un mot syriaque à double sens, intitule *sur la Perle* qui est la Parole, unissent une rare perfection de forme à la profondeur de la pensée. Dom Beck a récemment montré quelle en était la valeur théologique [13]. On a trop souvent dit qu'Ephrem n'est pas théologien et que les théologiens n'ont guère de profit à tirer de la fréquentation de son œuvre. Certes, sa méditation théologique ne se coule pas dans les moules d'une spéculation logique argumentant à l'aide de notions abstraites. Restant dans la ligne de la tradition biblique et d'une partie importante de la théologie juive, elle procède par comparaisons, par *midrash,* jouant avec des images et des allusions scripturaires. Mais celui qui a la patience de suivre ces lents méandres s'imprègne peu à peu du mystère de la foi qui se découvre à lui, par delà les notions, dans la lumière discrète de la contemplation.

C'est peut-être dans les *Hymnes sur le Paradis* que cette théologie contemplative découvre le mieux ses richesses. Dom Beck qui les a attentivement étudiées et traduites, a montré qu'elles constituent toute une théo-

---

13. E. Beck : *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über dem Glauben*, Rome 1949).

logie du plan divin et de la réintégration de l'homme dans sa vocation première par la médiation de l'Eglise et par le progrès de la vie spirituelle. Théologie assez proche de celle des grands Victorins du XIIe siècle occidental, dans la ligne de toute une théologie monastique dont on a récemment montré la consistance. Sa caractéristique est de rester en contact immédiat avec l'Ecriture, et en continuité directe avec ses modes d'expression. Mais, moins didactique que les occidentaux, Ephrem ne cesse de mêler les divers plans d'utilisation des textes sacrés : le Paradis terrestre, le Paradis céleste des élus, le paradis ecclésial et le paradis de l'âme sont envisagés par lui en un seul regard. C'est néanmoins, comme chez la plupart des auteurs syriaques et selon une perspective théologique dont les Catéchèses de Théodore de Mopsueste sont un exemple remarquable, le caractère eschatologique qui domine.

Mais la condition présente de l'Eglise, sa lutte contre l'hérésie, ses douleurs maternelles devant les souffrances de ses enfants et sous l'effet de leurs dissentions, est au centre de la prédication poétique d'Ephrem, comme de sa contemplation théologique. Il a un sens aigu de l'institution ecclésiale et de ses exigences. Comme pour saint Irénée ou pour Tertullien, la nouveauté des hérésies, l'impossibilité où elles se trouvent de faire état d'une tradition apostolique sanctionnée par la continuité de l'épiscopat, constituent, aux yeux d'Ephrem, un argument décisif de réfutation. Les hymnes consacrées à la lutte contre l'hérésie, et c'est la plus grande part de l'œuvre poétique authentique d'Ephrem, sont remplies de ces invectives ; le poète presse ses adversaires de fournir leurs titres et se considère en mesure de les convaincre de l'impossibilité où ils sont de le faire. Il suffit d'ailleurs qu'ils se laissent couvrir de l'autorité d'un maître humain dont ils portent le nom ; l'Eglise ne connaît d'autre maître que le Christ. Mais cette Eglise ne sauvegarde son unité qu'en demeurant docile aux pasteurs que Dieu lui a donnés et dont l'autorité se fonde sur la continuité épiscopale. A Edesse, comme à Charres et à Nisibe, Ephrem ne cesse d'intervenir chaque fois que l'autorité de l'évêque est mise en question, et les plus beaux de ses chants

funèbres sont ceux qu'il a composés en l'honneur d'évêques dont rien ne permet de percer l'anonymat, car le poète ne s'intéresse aux hommes qu'au titre de la fonction qu'ils ont remplie.

On s'étonnera peut-être de ce que nous n'ayons pas encore fait état des compositions liturgiques qui se réclament du nom d'Ephrem. C'est, à vrai dire, la partie la plus incertaine de l'œuvre qui lui est attribuée. Une partie des hymnes pour la Naïssance du Christ et son Epiphanie est assurément authentique, mais on ne possède pas encore, sur chacune d'entre elles, l'étude détaillée qui permettrait seule de se prononcer sur son authenticité. D'autre part, ce sont ces compositions liturgiques qui sont demeurées les plus populaires et qui, par suite, n'ont cessé d'influencer l'hymnographie syriaque, aussi bien, comme nous le verrons bientôt, chez les nestoriens que chez les jacobites. Dom Beck a d'ailleurs noté que l'imprécision du vocabulaire et la tournure d'esprit d'Ephrem, qui vivait à une époque où les controverses christologiques n'étaient pas encore au premier plan, l'avaient conduit à user d'expressions que monophysites et dyphysites pourraient tour à tour revendiquer.

Les différents genres d'hymnes que les traités de poétique entreprendront par la suite de classer ne sont pas encore, chez lui, nettement distincts. Sa préférence va à l'homélie poétique, au *mémro*, d'une facture très souple, et ce n'est pas sans quelque raison qu'au cours des siècles et au travers des traductions, il a été considéré comme un prédicateur plus que comme un poète. Et cependant, dès ses premières œuvres datées, il fait appel aux techniques que l'on considérera par la suite comme caractéristiques du *madrôšo* et du *sûĝîṯo*. C'est d'abord la division en strophes, permettant l'insertion d'un refrain repris par le peuple. Dans les poèmes authentiques d'Ephrem, ce refrain se réduit le plus souvent à une brève acclamation qui vient scander, à intervalles fixes, le développement de l'instruction (*madrôšo*). Plus rares sont les poèmes acrostiches (*sûĝîṯo*) dont l'authenticité est assurée. Mais par contre Ephrem fait un large emploi du dialogue et de la prosopopée qui sont également des caractéristiques

du *sûgîṯo,* et il doit avoir largement contribué à la diffusion d'un genre éminemment populaire, dont nous rencontrons des exemples, sous des formes diverses, dans la poésie liturgique et la prédication, au cours du IVe siècle. C'est là un moyen, un peu facile, de donner un tour dramatique à l'expression des sentiments, et de développer une série indéfinie d'antithèses. Les mélodes n'en abuseront que trop, et il se pourrait bien qu'Ephrem lui-même s'y fût parfois complaisamment abandonné.

Malgré des défauts déjà perceptibles et qui ne trouveront que trop d'imitateurs, l'œuvre d'Ephrem domine toute l'hymnographie syriaque et même, en une certaine mesure, comme nous le verrons par la suite, toute l'hymnographie chrétienne.

L'hymnographie syriaque après Ephrem.

Le maître du *sûgîṯo* est incontestablement Narsaï, l'un des meilleurs écrivains de langue syriaque. C'est lui qui reconstitua à Nisibe, presque un siècle après qu'Ephrem eût quitté cette ville (457), la fraction nestorienne de l'Ecole des Perses qui avait fait la gloire d'Edesse. Au dire d'Ebedjésu son œuvre poétique était considérable : 360 hymnes rassemblées en 12 volumes ; toutes sans doute n'ont pas été conservées, et une partie seulement est publiée. Les plus intéressantes sont celles qui ont été réunies à la suite des neuf homélies pour les fêtes. Cet agencement qui se retrouve dans les deux manuscrits qui nous ont conservé ces textes [14] pourrait bien remonter à Narsaï lui-même et nous faire connaître la fonction originelle du *sûgîṯo,* cantique populaire, facile à retenir en raison de l'acrostiche, et rendu plus dramatique par le dialogue.

Mais, comme celui d'Ephrem, l'héritage authentique de Narsaï est difficile à déterminer. Les Nestoriens, qui

---

14. Mss. de Berlin (Sachau 219) et du Vatican (Borgia).

l'appellent « La harpe du Saint-Esprit », le considèrent comme l'hymnographe par excellence, et ils ont mis sous son nom bien des compositions d'usage liturgique, qu'il ne paraît pas possible de faire remonter à Narsaï lui-même. Il fait figure de chef d'école, sans cesse imité. Bien plus il est des hymnes que les manuscrits nestoriens attribuent à Narsaï, et les jacobites à saint Ephrem. Les échanges d'ailleurs ne sont pas rares ; les questions théologiques qui divisaient les deux Eglises ne tiennent guère de place dans les hymnes et, comme nous l'avons vu à propos d'Ephrem, le vocabulaire et l'expression sont souvent si vagues que chacun peut les interpréter selon sa propre position. L'hymnographie constitue un trésor commun, et dès qu'un poème est devenu populaire, il se transmet d'une confession à l'autre, le nom de l'auteur changeant comme il convient. La personnalité de celui-ci d'ailleurs est d'ordinaire bien difficile à discerner ; il est l'expression de la communauté chrétienne à laquelle il prête sa voix.

Si Narsaï est considéré par l'Eglise nestorienne comme le prince des hymnographes, les Jacobites revendiquent ce titre pour Jacques de Sarûg qui fut peut-être quelque temps son élève à l'école d'Edesse, mais se fait gloire d'avoir été, dès sa jeunesse, opposé aux dyphysites. Cette position théologique est, toutefois, si peu sensible dans son œuvre poétique que, jusqu'à la publication par P. Martin d'une correspondance compromettante, son orthodoxie avait été proclamée aussi bien par les Bollandistes que par Assémani ou Abeloos.

La fécondité de celui que les Jacobites appellent « La flûte du Saint-Esprit et la harpe de l'Eglise orthodoxe » fut prodigieuse. Bar Hebræus lui attribue sept cent soixante memré, dont moins de la moitié ont été jusqu'ici retrouvés. Ils constituent un vaste commentaire poétique de l'Ecriture, des mystères, des fêtes et des traditions de l'Eglise syrienne. On a récemment publié [15] les *memré* en l'honneur de la Vierge Marie, dont Jacques fut un chantre enthousiaste. Plus encore qu'Ephrem, il est intarissable

15. Col. Lateranum (Rome 1953).

en ses développements ; et l'accumulation des images qui interfèrent et s'appellent indéfiniment paraît souvent pénible à supporter. Mais la profondeur de son intelligence des mystères du plan divin égale la richesse de son imagination. Le succès que connurent ses compositions, sans cesse reprises et adaptées, rend difficile l'étude précise des thèmes qui furent les siens. D'autre part l'étendue de ces poèmes se prêtait mal à l'usage liturgique. Nous savons enfin que Jacques se fit le collaborateur, et peut-être le disciple, d'un poète populaire, le potier Siméon Qûqâya dont les hymnes connurent un immense succès, et prirent place dans l'office à côté de celles de l'évêque de Batnan. Jointes à celles, authentiques ou non, d'Ephrem, elles forment jusqu'à présent le fond de la très riche hymnodie des Eglises syriennes et maronite.

Mais un élément d'origine étrangère était venu interférer avec cette hymnographie de langue syriaque. Le livre des hymnes grecques compilé par le patriarche Sévère d'Antioche dans le premier quart du VIe siècle fut, un siècle plus tard, traduit en syriaque par Paul d'Edesse, qui respecta soigneusement le nombre des syllabes pour rendre possible la transcription mélodique, comme l'avaient fait les traducteurs d'Ephrem transposant en grec ses hymnes syriaques. Le biographe de Sévère, Jean bar Aphtonia, nous dit que l'évêque, « voyant que le peuple d'Antioche se plaisait au chant, soit de la scène, soit des poètes d'Eglise, condescendit à cette passion, à l'instar d'un père qui balbutie avec ses enfants et, ayant établi des chantres, composa des hymnes et les leur donna » [16].

Mais, si l'agencement est de Sévère, le recueil nous conserve sans doute bien des hymnes plus anciennes, comme aussi quelques-unes plus récentes et peut-être composées directement en syriaque. Destiné à répondre à tous les besoins de la liturgie, tant pour les fêtes annuelles du Seigneur et des saints que pour les diverses parties de l'office et les cortèges funèbres, il s'inspire largement des tropaires dont l'usage s'était répandu au cours du IVe siècle,

---

16. Jean Bar Aphtonia (P. O. II, 243-245).

peut-être à partir d'Alexandrie, où saint Athanase les auraient introduits pour faire pièce aux chants ariens. D'une rythmique très souple, les tropaires constituaient des strophes autonomes, mais qui pouvaient, autour d'un même thème, être multipliées pour constituer un poème. Les beaux tropaires de l'office byzantin pour les Heures du Vendredi-Saint, d'origine hierosolymitaine, et composés sans doute par saint Cyrille, sont un exemple caractéristique de cette méthode, dont on retrouve l'équivalent à Rome, dans les antiennes de procession. La rencontre du tropaire grec et de l'hymnographie syriaque devait se montrer d'une étonnante fécondité. S'il est peu probable que Sévère ait le premier introduit de tels chants à Antioche, l'ampleur et la beauté du recueil qu'il organisa, le fait que ce livre fut traduit en syriaque pour les besoins de l'Eglise jacobite, eurent des conséquences considérables pour le développement de l'hymnographie chrétienne. Mais ce ne furent pas les Eglises syriennes qui en bénéficièrent le plus. La tradition des *memré*, des *madrôšé* et des *sugyôṯo* était déjà trop fermement établie ; seuls peut-être les *sedré* s'enrichirent de l'apport des tropaires. Dans l'Eglise nestorienne, la place considérable faite à la *ʿonîṯa* ouvrait un plus large champ. La *ʿonîṯa* en effet, strophe accompagnant un verset scripturaire, n'est pas sans analogie avec l'une des formes les plus anciennes du tropaire : le stichère, qui vient s'insérer entre les versets de la psalmodie, et qui sera à l'origine du canon. Nous connaissons trop mal encore cet aspect de l'hymnographie syriaque pour être en mesure de dire si nous avons affaire à des développements parallèles de très anciennes formes de participation du peuple à la psalmodie ou si l'usage grec a exercé son influence jusque sur les Syriens orientaux.

L'hymnographie syriaque traditionnelle devait jeter un dernier éclat, au XIIIᵉ siècle, avec l'œuvre du poète nestorien Georges Warda, qui a pénétré dans l'office sous forme de recueil autonome. Conformément à l'usage de plus en plus courant depuis le Xᵉ siècle, Georges compose ses hymnes de quatre vers rimant entre eux. Cette technique, empruntée à la poésie arabe, rend plus perceptible le rythme des heptasyllabes, et introduit un jeu d'allitération qui donne au poème un caractère incantatoire

inconnu de l'ancienne poésie syriaque, d'une technique dépouillée et riche surtout du jeu des images. Sans avoir atteint la notoriété de Georges Warda, son contemporain Ḳamîs bar Qardâḥé a également contribué à enrichir l'hymnaire nestorien. Celui des Jacobites, déjà surabondant, n'a pas reçu l'appoint de poètes aussi notables ; mais, sous des noms anciens et célèbres, d'humbles hymnographes anonymes ont réussi à faire passer dans l'usage liturgique des œuvres trop souvent médiocres.

Le rayonnement de l'hymnographie syrienne

Si la Syrie partage avec l'Asie le mérite d'avoir donné naissance à l'hymnographie chrétienne de langue grecque, c'est l'hymnographie syriaque qui inventa le poème de mètre fixe, fondé sur l'isosyllabisme, qui devait connaître dans le monde chrétien tout entier un immense succès. Il est peu probable que saint Hilaire, le premier hymnographe connu de langue latine, ait subi l'influence directe de la Syrie de langue araméenne ; il en va autrement de saint Ambroise. Quand celui-ci, en 386, fit, pour la première fois, chanter des strophes de sa composition au peuple de Milan enfermé avec lui, la nuit durant, dans une basilique dont les ariens cherchaient à s'emparer, les *memré* et les *madrôšé* d'Ephrem étaient déjà pour une part traduits en grec, et saint Grégoire de Nazianze avait pu s'en inspirer. C'est sans doute par l'intermédiaire de l'évêque de Constantinople, mais aussi grâce à des Syriens hellénisés dont le rôle fut grand en Occident, que le principe du poème isosyllabique fut transmis au monde latin. Ambroise d'ailleurs, était trop fin lettré pour se satisfaire d'une facture aussi fruste ; la strophe de quatre vers en trimètre iambique permettait de respecter les règles de la prosodie classique. Elle s'imposa à l'hymnographie latine, évoluant peu à peu dans les langues romanes vers une métrique où l'accent se substituait à la quantité. L'acrostiche alphabétique apparaît aussi, mais occasionnellement. Quant au fond, l'hymne latine, même dans l'Eglise wisigothique ou celtique, garde une sobriété bien éloignée de la redondance

syrienne, et il ne semble pas qu'il y ait eu influence directe.

Il en va autrement dans le monde byzantin où quelques-uns des plus grands mélodes et des créateurs de formules nouvelles sont d'origine syrienne. C'est d'abord Romanos, le maître du *kontakion* que la forme et le fond apparentent très étroitement à la tradition syriaque. Né à Emèse (Homs), diacre durant plusieurs années à Béryte avant de se rendre dans la capitale de l'empire, Romanos était sans nul doute familier avec les œuvres des maîtres de l'hymnographie syriaque. Tant pour la forme que pour le fond il leur doit beaucoup, mais il a su couler son inspiration dans les cadres d'une strophique conforme à la tradition grecque de mesure. Il reprend le principe d'un rythme fondé sur la seule isosyllabie, déjà adopté par les traducteurs grecs d'Ephrem. Pour les thèmes et pour leur développement, il doit beaucoup tant à Ephrem qu'à Jacques de Sarûg, et peut-être surtout à Narsaï ; comme ce dernier, il multiplie les dialogues, s'impose les contraintes de l'acrostiche ; bref, transpose en grec les règles du *sûgîṯo* ; mais il le fait avec une maîtrise et un génie poétique qui dépassent largement celui de ses modèles [17].

Ce sont encore des Syriens, André, le futur archevêque de Crête, né à Damas ; Cosmas et son frère d'adoption Jean, également damascènes, qui sont à l'origine du *canon*, cette forme d'hymne liturgique promise à un prodigieux succès et qui, non seulement devait envahir l'office byzantin et faire oublier les *kontakia*, mais également s'imposer à l'office syrien. Il s'agit, comme on le sait, d'un agencement de tropaires, destiné à l'origine, à s'insérer entre les versets des neuf odes scripturaires de l'office matutinal auxquelles ils se sont peu à peu substitués. Création originale qui intégrait le meilleur de la double tradition liturgique grecque et syriaque. Par le *canon*, une part importante de l'hymnographie syriaque devait garder vie pour une large fraction du monde chrétien, cependant

---

17. On pourra prendre quelque idée de cette œuvre dans la trad. de R. Khawam : *Le Christ Rédempteur*, (Paris 1956).

que quelques-uns de ses thèmes favoris se transmettaient, non seulement chez les prédicateurs chrétiens, mais encore dans le Coran [18]. Et le moyen âge latin, par des voies encore inconnues, devaït les voir réapparaître, tant dans les proses et les séquences, que dans les premiers drames para-liturgiques. Ephrem en Syrie, Romanos et Jean Damascène dans l'Eglise byzantine, Adam de Saint-Victor dans le Paris du XII[e] siècle participent de la même tradition.

I.-H. DALMAIS, O.P.

---

18. Cf. Tor Andrae : *Les origines de l'Islam et de christianisme*, (Paris 1955).

LA RENCONTRE DE SAINT EPHREM ET DE SAINT BASILE

Une visite célèbre qui aurait été faite par saint Ephrem, lors de son séjour à Edesse, à saint Basile, évêque de Césarée de Cappadoce, a été racontée par plusieurs récits anciens, appartenant aux littératures grecque et syriaque. Quoique les diverses versions de cette histoire soient farcies de miracles peu vraisemblables et d'éléments certainement légendaires qui souvent s'excluent l'un l'autre, l'entrevue elle-même a toujours tourmenté les historiens, qui ne se résigneront peut-être jamais à la nier d'une façon définitive.[1]

Les rencontres de saints sont un thème classique de l'hagiographie, et elles sont rarement dépourvues de prodiges : un saint étant par définition un thaumaturge, deux saints qui se rencontrent ne peuvent que produire des

---

1. Exemples : Bardenhewer, dans son édition de 1910 (*Patrologie*, Fribourg-Br., p. 335), onze ans après la parution de R. Duval, *Histoire de la littérature syriaque* (Paris, 1899, p. 334) qui rejetait l'authenticité du récit, considérait la rencontre des deux saints comme indubitable. En 1915, S. Mercati, dans sa préface à la publication du texte grec de l'*Encomium* de S. Basile par S. Ephrem (*S. Ephrem Syri Opera*, I, I, Rome, 1915) pensait de même (" si deve ammettere come sicura ", p. 141). En 1922, A. Baumstark (*Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 33) se contentait de parler de l'« angebliche Besuch » d'E. à B. D'autre part, le travail de Mercati, qui se référait entre autres à l'autorité de Bardenhewer (éd. 1910) pour appuyer son affirmation, sert d'argument à ce dernier dans son édition de 1924 (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg-Br., 1924, p. 349) pour étayer son opinion devenue négative. En 1925, le P. Ricciotti en maintenait encore la sérieuse probabilité (*Sant' Efrem Siro*, Turin, 1925, pp. 80-82) etc...

faits merveilleux. Il en est ainsi de saint Antoine et de saint Paul dans le désert, de saint Benoît et de sainte Scholastique, et, pour le moyen âge, de saint Dominique et de saint François. On pourrait en citer d'autres encore. Les broderies de la légende ne doivent pas nécessairement aboutir à nier le fait initial.

La rencontre de saint Ephrem et de saint Basile, telle qu'elle est illustrée dans la littérature, est un très beau témoignage qui, à travers deux de leurs plus brillants docteurs, met en valeur les relations entre les Eglises grecque et syrienne. [2] C'est ce qui nous intéresse ici. On aurait tort d'en rejeter l'étude, car de telles histoires, même si elles ont été inventées, sont précieuses, comme on l'a dit, pour pénétrer « dans toute sa complexité et sous tous ses aspects le développement de la pensée chrétienne ». [3]

La visite de saint Ephrem à saint Basile est racontée dans quatre documents principaux : 1° la vie de saint

---

2. « En rapprochant Ephrem de Basile, c'est le monde sémitique qu'elle (la visite) rapproche du monde grec ». C. EMEREAU, *Saint Ephrem Docteur de l'Eglise*, dans *Echos d'Orient*, 1921, p. 30 (en commentaire de l'encyclique *Principi Apostolorum* de Benoît XV, du 5 octobre 1920, proclamant S. Ephrem Docteur de l'Eglise). — Autre rencontre à rappeler entre un Grec et un Syrien (fin du IIe siècle ou début du IIIe), si toutefois elle est véridique : S. Abercius d'Hiérapolis, dont l'inscription qui porte son nom est célèbre, aurait, d'après sa vie conservée en grec, visité Nisibe et la Mésopotamie et rencontré Bardesane. Les bienfaits qu'il avait répandus dans les Églises qu'il avait visitées, lui auraient fait décerner par Bardesane, plutôt qu'une somme d'argent qu'on lui avait préparée et qu'il avait refusée, le titre de « *isapostolos* », car, disait Bardesane, « personne que nous sachions n'a fait sur terre et sur mer un aussi grand voyage pour avoir soin des chrétientés, depuis les disciples du Christ, dont Abercius avait suivi la trace » (Cfr. *P. G.*, 115, 1244).

3. G. DE JERPHANION, *Histoires de Saint Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines au moyen âge*, dans *Byzantion*, 1931, p. 558. Cette étude a été reproduite dans l'ouvrage du même auteur *La Voix des Monuments*, nouv. sér., Rome, 1938, pp. 153-173. C'est d'après cette 2e éd. que nous citerons cette étude plus loin.

Basile du pseudo-Amphiloque ; 2° les Actes syriaques de saint Ephrem ; 3° un *Encomium* de saint Basile qu'aurait composé saint Ephrem ; 4° un *Encomium* de saint Ephrem attribué à saint Grégoire de Nysse. D'autre part, il y a, dans les œuvres authentiques de saint Basile, deux passages repris dans les Actes syriaques, où il est question d'un échange de vues entre le grand Cappadocien et « un Syrien » versé dans la science des Ecritures. Beaucoup ont cru qu'il y avait là une concordance avec les récits mentionnés, et qu'il s'agissait de saint Ephrem. Tous ne sont pas d'accord, nous le verrons plus loin, sur cette identification.

I. La Vie de saint Basile par le pseudo-Amphiloque.

Le premier document, la vie de saint Basile écrite par le pseudo-Amphiloque, est le plus méprisé de tous par les historiens. « Les faussetés qui s'y trouvent, a écrit Tillemont qui refusa de s'en servir dans ses *Mémoires,* la rendent indigne d'être mise entre les mains des savants »[4]. De fait, elle a pratiquement cessé d'être reproduite dans les Vies des Saints de notre littérature occidentale. Le P. Combéfis au XVIIe siècle avait voulu la restituer comme authentique à son auteur présumé en en publiant le texte grec[5], qu'on n'a plus jamais édité depuis, tant ses arguments avait été dépréciés[6]. Il s'était attiré les violentes critiques de ses contemporains, au point que Tillemont, qui avait reproché à Dupin de lui avoir fait

4. *Mémoires*, t. IX, (éd. 1703), p. 284.

5. *SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia,* Paris, 1644, p. 155-225.

6. Les éditeurs de Migne n'ont pas voulu la reproduire, et n'en ont donné que deux traductions latines, l'une à titre de curiosité dans les *Prolegomena* aux œuvres de S. Basile (*P. G.*, 29, p. CCXCIV sv.), une autre incomplète, dans les *Vitae Patrum* (*P. L.*, 73, 295 sv.).

l'honneur de le réfuter [7], citait avec humour un auteur anglais qui avait montré « très évidemment que cette histoire est de celui même qui a écrit la vie de saint Thomas de Cantorbéry » [8]. Tillemont, du reste, soupçonnait que la Vie de saint Basile, attribuée par saint Jean Damascène à Helladius, son successeur immédiat sur le trône de Césarée, et dont il sera question tout de suite, ne fût que le récit du pseudo-Amphiloque [9].

Néanmoins, les études récentes qu'on a faites de la *Vita* du pseudo-Amphiloque révèlent qu'elle fut la plus populaire et la plus répandue. Saint Ephrem y est cité trois fois : 1° à l'occasion d'un miracle eucharistique survenu à la prière de saint Basile pendant qu'il célébrait les saints mystères [10] -- cette mention est brève et ne doit pas nous retenir ; 2° dans l'épisode de la rencontre proprement dite [11] ; 3° dans l'histoire du pardon d'une pécheresse [12].

En publiant jadis dans la *Revue de l'Orient Chrétien* le catalogue sommaire des manuscrits d'un prêtre syrien d'Alep, le P. Paul Asbath (*alias* Ṣbâṭh), M. F. Nau avait ajouté un appendice de quelques pages intitulé : *Les vies syriaques de saint Basile* [13]. Il y faisait remarquer qu'un manuscrit arabe cité dans la liste du P. Ṣbâṭh contenait « les miracles de saint Basile-le-Grand par son disciple Hilaire ». Une correction très simple, ajoutait-il, (*r* en *d*) nous autorise à reconnaître ici la version d'un ouvrage perdu en grec, cité cependant par saint Jean Damascène, et dont il ne reste qu'un fragment très court en syriaque,

---

7. L. c., p. 749. La meilleure réfutation des arguments de Combéfis a été faite par BAERT, au t. II des *Acta Sanctorum* de juin (cfr *P. G.*, 29, CCXCIV et sv., notes). — Sur Combéfis, cfr. D. AMAND, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines des œuvres de S. Basile*, dans *Rev. Bén.*, 1942, p. 128-136.

8. L. c., p. 681.

9. « Je ne sais si celle que S. Jean de Damas a attribuée à Hellade n'est point la même pièce ». *Ibid.*

10. Cfr. *P. G.*, 29, p. CCCII ; COMBÉFIS, *l. c.*, p. 177.

11. *P. G.*, 29, p. CCCX-CCCXI ; COMBÉFIS, *l. c.*, p. 202 sv.

12. *P. G.*, 29, p. CCCCXIII ; COMBÉFIS, *l. c.*, p. 218.

13. *Revue de l'Orient Chrétien*, 1913, p. 246 sv.

l' « Histoire des prodiges de saint Basile écrits par Helladius, son disciple et successeur ». Le fragment syriaque auquel M. Nau fait allusion se trouve dans un ms. du *British Museum* (Add. 12162 fol. 230) du IXe siècle. On n'en a malheureusement qu'un feuillet, qui porte en effet « Histoire faite par saint Helladius, évêque de Césarée de Cappadoce, sur les prodiges de saint Basile qui fut archevêque de la même ville ». Les quelques phrases lisibles se rapportant presque littéralement à une anecdote concernant le frère de Basile, Pierre, évêque de Sébaste, se trouvent dans le récit d'Amphiloque. M. Nau ne semble pas l'avoir remarqué, parce que sans doute à ce moment-là il s'est servi du texte des *Vitae Patrum* de la *Patrologie Latine* auquel il renvoie [14], et qui ne la contient pas. Elle se trouve cependant dans l'édition de Combéfis, et est reproduite en latin au tome XXIX de la *Patrologie Grecque* [15]. En réalité, il ne s'agit que d'un des épisodes classiques de la *Vita* bien connue.

Le second ms syriaque cité par M. Nau (même fonds, add. 17272) du XIIe siècle (quatre feuilles), ne porte pas d'indication d'auteur, mais on y lit : « Prodige de saint Basile au sujet de la vision de notre Père Ephrem. Il n'est pas écrit à sa place... » « Histoire de la femme à qui les péchés furent remis par la prière de saint Basile ». M. Wright, qui avait fait jadis le catalogue de ces manuscrits (p. 1148), croyait lui aussi qu'il s'agissait d'un fragment de la vie écrite par Helladius. Après examen, M. Nau y a reconnu textuellement la rédaction grecque éditée par Combéfis.

Un troisième ms syriaque (même fonds, add. 12174) de l'année 1197 contient un récit beaucoup plus complet (fol. 125-130), quoique non intégral, qui est intitulé : « Histoire de saint Mar Basile, évêque de Césarée de Cappadoce, faite par saint Amphiloque, évêque d'Iconium ». Il a été édité par le P. Bedjan [16] qui l'a collationné sur un ms de Berlin (*Sachau* 321), lequel donnait, sous un

---

14. 73, 295 sv.
15. p. CCCXII-CCCXIII.
16. *Acta Martyrum*, t. VI, Paris, 1896, pp. 297-334.

titre différent, la pièce entière : « Allocution de saint Amphiloque, évêque d'Iconium, faite sur saint Basile, évêque de Césarée de Cappadoce ». « C'est, dit M. Nau, un discours avec long exorde, phrases pompeuses, peu de faits et pas de miracles. Le ms syriaque de Londres en a fait une histoire en changeant le titre et en supprimant la fin »[17].

Ce dernier ms paraît beaucoup plus intéressant que les deux premiers, qui ne contiennent que des fragments de ces « Histoires de saint Basile », extraites du pseudo-Amphiloque, dont on possède beaucoup de types plus ou moins variés, avec lesquels le troisième n'a rien à voir. Selon M. Nau, Amphiloque aurait réellement consacré à son ami Basile un discours dont on retrouverait la trame dans le ms syriaque *Sachau* 321, et qui ne contiendrait que de simples détails biographiques ampoulés par le style, mais dépourvus de caractère merveilleux[18]. Quant au contenu des autres manuscrits, à savoir les récits miraculeux et légendaires, ils seraient en grande partie l'œuvre d'Helladius, que celui-ci aurait écrite « pour préparer la canonisation de saint Basile »[19]. On aurait donc amalgamé quelques passages du discours d'Amphiloque, dont on se serait inspiré peut-être pour le début, avec les faits rapportés par Helladius, et il en serait sorti la *Vita* du pseudo-Amphiloque.

Le P. de Jerphanion, qui a étudié cette question d'assez près, bien qu'il ne semble pas avoir connu les notes de Nau, a cru pouvoir localiser la rédaction de cette compilation en Asie mineure. « Par son caractère populaire, dit-il, par sa langue incorrecte, par le nom sous lequel on l'a mise en circulation (Amphiloque était évêque d'Iconium en Lycaonie), cette *Vie* semble devoir son ori-

---

17. F. Nau, *l. c.*, p. 251.

18. Une homélie d'Amphiloque sur saint Basile a été retrouvée en syriaque par Zetterstéen, et éditée dans les *Mélanges* Sachau (1915, p. 223-247), puis traduite en allemand par le même dans *Oriens Christianus*, 1934, p. 67-98. Mais l'authenticité en a été rejetée.

19. F. Nau, *l. c.*, p. 251.

gine aux milieux peu lettrés des monastères anatoliens. On ne se tromperait peut-être pas en affirmant qu'elle fut rédigée par un moine de Cappadoce ou de Lycaonie »[20]. Ce serait là que les récits présumés d'Helladius auraient été complétés et arrangés.

La personnalité d'Helladius est cependant quelque peu suspecte. Les démêlés qu'il eut après la mort de Basile avec Grégoire de Nazianze et surtout avec Grégoire de Nysse sont assez peu favorables à en faire un biographe enthousiaste de son prédécesseur. Il circulait, il est vrai, au VIIe siècle, sous son nom, une vie de saint Basile qui contenait entre autres un certain nombre de miracles. Saint Jean Damascène cite cet ouvrage[21], et en donne un extrait qui figure dans les récits connus du pseudo-Amphiloque. D'autre part, par deux fois Helladius est cité comme source par ce dernier[22] ; et les témoignages recueillis dans les ms syriaques par M. Nau, avec son ingénieuse reconstruction du nom d'*Hilarius* en *Helladius*, donnent du poids à cette attribution.

Or, c'est ici que les notices plus récentes vont nous apporter du neuf. Le résumé des catalogues des manuscrits arabes de la littérature patristique publiés par M. G. Graf dans sa *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*[23], offrent à l'hypothèse de M. Nau quelques arguments. Neuf sur trente-cinq des ms cités par lui ont, comme nom d'auteur de la liste des miracles relatifs à saint Basile, *Hilaire* ou *Hilarion*. Les autres sont anonymes, et pas une seule fois ne figure le nom d'Amphiloque. Il y a dans les listes de M. Graf des récits de 2, 5, 7, 10, 12, 13 (et même de 14) miracles, ce qui rejoint le nombre de la *Vita* en grec. Des ms. cités, les catalogues auxquels il renvoie ne sont souvent pas explicites et se contentent généralement d'indiquer le nombre des faits racontés, sans plus de précision. Parmi ceux que nous avons pu consulter et qui sont plus détaillés, citons cependant le *Jérus. Mark. Bišâra* 69-73,

---

20. de JERPHANION, *l. c.*, p. 158.
21. *De Imaginibus*, I, *P. G.*, 94, 1278.
22. Cfr. *P. G.*, 29, pp. CCCVII et CCCIX ; COMBÉFIS, *l. c.*, p. 188 et 197.
23. Città del Vaticano, 1944, t. I, p. 328-329.

qui relève les sept prodiges suivants : 1° Celui que fit saint Basile pour prouver l'innocence de son frère Pierre, évêque de Sébaste (11e de la liste grecque de l'édition de Combéfis) ; 2° La vision de saint Ephrem et la rencontre des deux saints (9e de l. gr.) ; 3° L'Eglise de Nicée miraculeusement reprise aux Ariens (10e de l. gr.) ; 4° Guérison miraculeuse opérée chez le prêtre Anastase (8e de l. gr.) ; 5° Guérison d'une jeune fille sollicitée par un amant vendu au diable (7e de l. gr.) ; 6° L'histoire d'un médecin juif converti (13e de l. gr.) ; 7° La femme pécheresse envoyée à saint Ephrem (12e de l. gr.) [24]. Dès lors, quand nous lisons dans un catalogue « 7 miracles, 3 miracles », etc., nous pouvons conclure que nous nous trouvons devant un extrait de la série du pseudo-Amphiloque : aucun doute ne peut survenir ici. Mais dans l'état actuel des recherches, on n'est pas à même de faire autre chose que des conjectures concernant les données antérieures d'Helladius. La source Helladius pourrait avoir été imaginée après coup, comme décoction du récit actuel qui l'y aurait introduite par fantaisie.

D'autre part, le P. de Jerphanion a relevé jadis dans les églises rupestes de la Cappadoce, notamment à Toqale Kilissé, des fresques très abîmées accompagnées d'inscriptions, qui illustrent plusieurs de ces miracles, et où il a pu reconnaître trait pour trait les détails du pseudo-Amphiloque. Les deux histoires relatives à saint Ephrem y figurent. Disons tout de suite quelques mots de la rencontre, dont nous aurons à reparler à propos de Actes syriaques, puis nous en viendrons à l'autre épisode. L'auteur du passage de la *Vita* concernant la rencontre se dit rapporteur fidèle et témoin pour ce qui est de Basile, et auditeur direct pour ce qui est d'Ephrem. Ces histoires sont à tel point remplies d'anachronismes qu'on ne peut rien croire de ces témoignages.

Ephrem, dans la solitude de son désert, brûlait du

24. Baumstark-Graf, dans *Oriens Christianus*, 1913, p. 320 sv. — Pour la numérotation des chapitres dans le grec, cfr. la *Bibliotheca hagiographica graeca des Bollandistes* (Bruxelles, 1909), pp. 38-39.

désir de voir Basile, et demanda à Dieu de lui faire connaître comment était le saint. Ravi en extase, il vit une colonne de feu dont le sommet touchait le ciel, et une voix entendue du ciel lui dit : « Ephrem, Ephrem, telle tu as vue cette colonne de feu, tel est Basile ». Et aussitôt, s'étant fait accompagner d'un interprète car il ignorait le grec, il se rendit à Césarée et pénétra dans l'église. C'était le jour de l'Epiphanie, et s'étant dissimulé, il vit entrer le saint. Mais il ne cacha pas sa déception à son compagnon : la réalité ne correspondait pas à la vision qu'il avait eue. Une telle pompe humaine environnait l'évêque qu'elle ne pouvait convenir à celui qui avait été divinement représenté par une colonne de feu. Mais au même moment, Basile envoya son archidiacre chercher Ephrem à travers la foule en le désignant par une description minutieuse. Le saint s'excusa prétextant une erreur, et se disant pèlerin inconnu. Mais lorsque saint Basile exposa la sainte Ecriture, Ephrem vit une langue de feu parlant par sa bouche. L'archidiacre, envoyé à nouveau, ramena dans le presbytère le pèlerin qu'il avait appelé par son nom et qui s'y prêta cette fois. Ephrem dit à Basile : « Tu es vraiment le grand Basile, une colonne de feu : l'Esprit Saint parle par ta bouche ». Après la messe, Basile le fait venir à la sacristie et l'embrasse, lui souhaitant la bienvenue, puis le communie. Ephrem lui demande d'intercéder auprès de Dieu pour qu'il parlât le grec. L'évêque lui imposa les mains pour lui conférer le diaconat et aussitôt Ephrem répondit en grec aux prières [25]. Avant son départ, Basile ordonne diacre le compagnon d'Ephrem, tandis que celui-ci reçoit le sacerdoce. A quelques détails près, ce récit, dont nous ne venons de donner qu'un résumé est, sous une forme un peu plus courte, exactement le même que celui que nous reproduisons plus loin tout au long, extrait dés Actes syriaques de saint Ephrem.

Ainsi que le fait remarquer le P. de Jerphanion, cette rencontre fait penser à celle de saint Paul et de saint

---

25. Certains récits (cfr plus loin, n. 43) font du don des langues un échange : Ephrem parle grec, et Basile syriaque.

Antoine dans le désert, qui, eux aussi, au dire de saint Jérôme *se salutavere propriis nominibus*[26]. En relevant les peintures de Toqale Kilissé, il avait pu noter que l'épisode s'y déroulait en plusieurs tableaux, qu'on ne peut plus reconstituer aujourd'hui. En 1907, cependant, il avait pu lire au-dessus de quelques vestiges du personnage d'Ephrem, vêtu de blanc l'inscription suivante : Κύρι(ε) Ἔφρὲμ καλῆ σε ὁ ἀρχιεπήσκοπος ἴσελθε ῆς τὸ θυσηαστήρηον (*sic*)[27], qui sont les paroles mêmes de l'archidiacre dans la scène telle qu'elle est décrite par le pseudo-Amphiloque.

Passons maintenant au second épisode, celui de la femme pécheresse. Les études du P. de Jerphanion sur les fresques de Toqale Kilissé lui ont permis de localiser la représentation de cette histoire, sans qu'il ait pu cependant en relever exactement les contours, recouverts par une cloison. Mais, chose étrange, il les a retrouvés à Rome. Une femme ayant écrit sa confession sur un papier qu'elle a scellé d'une bulle de plomb, l'apporte à saint Basile et lui demande d'obtenir de Dieu son pardon. L'évêque se met en prière. Le lendemain, on ouvre le papier et tout est effacé, sauf un péché, le plus grand. Pour celui-là, Basile envoie la pécheresse à Ephrem dans le désert. Celui-ci se récuse, et la renvoie auprès du saint évêque. Elle revient à Césarée et rencontre un cortège funèbre, celui de Basile qui, entre-temps, était mort. Désespérée, elle jette le papier sur le corps du saint. Un diacre s'en empare, fait sauter la bulle, et trouve la feuille toute blanche : le reste de la confession était effacé.

Or, on a restauré à Rome, sous Mussolini, le temple harmonieux de la *Fortuna virilis*, qui se trouve non loin de l'église de Sainte Marie in Cosmedin, située dans un quartier qu'on appelait au VIIIe siècle *Schola Graecorum*, et qui était de fait un quartier grec[28]. Cet ancien temple païen converti en église, et dédié à la Vierge, avait été entièrement décoré au IXe siècle, sous le pape Jean VIII :

---

26. *Vita Sancti Pauli, primi eremitae*, P. L., 23, 25.

27. DE JERPHANION, *l. c.*, p. 157.

28. Cf. D. H. LECLERCQ, art. *Marie-in-Cosmedin* (Ste), dans *D A L*, X, 2, 2081-2082.

ce fut l'ancienne petite église de *Sancta Maria in gradellis,* encore ainsi appelée au XIVe siècle, puis dédiée à Sainte Marie l'Egyptienne et donnée aux Arméniens. Le P. de Jerphanion a démontré, lors de la restauration du temple, qu'une peinture encore apparente de cette église représentait la femme pécheresse aux pieds de saint Basile, avec cette inscription : *Hic mulier deprecans scm Basilium ut pro eius crimina Dominum exoraret.* Il s'agit évidemment de la pécheresse qui fut envoyée à saint Ephrem par saint Basile, selon le pseudo-Amphiloque [29].

Notons qu'une dizaine d'années avant l'époque de Jean VIII, sous le pape Nicolas Ier (856-867), une traduction latine des miracles basiliens du pseudo-Amphiloque avait paru à Rome, aux soins d'Anastase le bibliothécaire [30]. Cette traduction connut bientôt une grande popularité et on en retrouve encore beaucoup d'exemplaires aujourd'hui. Rosweyde eut en main, au XVIIe siècle, dans les bibliothèques romaines et au Mont Cassin, divers arrangements de la *Vita Basilii* avec de nombreuses variations pour les lectionnaires et les livres liturgiques. La publications de ces histoires dans le monde latin semble y avoir fait fureur. Et il a dû en être ainsi dans toutes les littératures monastiques, où elles ont dû trouver partout des lecteurs et des auditeurs friands. Ce qui nous en reste en fait de ms arabes, latins et syriaques, en est une preuve.

Il n'y a pas, à notre conaissance, d'étude récente sur la tradition grecque. Ce qu'on trouve dans les catalogues correspond le plus souvent au texte de Combéfis, avec des variantes dans le nombre des histoires [31]. M. Nau écrivait

---

29. de JERPHANION, *l. c.*, p. 149.

30. « Vix Ursus (sur cet *Ursus*, cfr. de JERPHANION *l. c.*, p. 169, n. 1) Vitam Amphiloquianam elucubraverat, cum *illico, ut credibile est, a pluribus, praesertim monachis*, requisita est descriptaque ; a quibusdam etiam in compendium redacta, ab aliis ad formam lectionum in ecclesia recitandarum apta » (remarque des Bollandistes sur la *Vita apocrypha*, Cfr. *P. G.*, 29, p. CCXCIII).

31. Les catalogues de ms grecs, p. ex. ceux publiés par les Bollandistes dont nous avons fait le relevé, contiennent presque

jadis, à propos de ses découvertes dans les ms syriaques : « La filiation des histoires de saint Basile n'est pas encore établie, mais ce que les manuscrits syriaques nous ont appris, nous le consignons ici dans l'espoir qu'un helléniste nous imitera, consacrera bénévolement son temps et sa peine à cette question et pourra, avec l'aide de versions, classer définitivement les rédactions de la vie de saint Basile »[32]. Ce désir n'a pas encore été comblé. Les Grecs cependant, moins scrupuleux que nous sur les légendes, reproduisent encore dans leurs synaxaires, à la suite de la vie de saint Basile, les miracles du pseudo-Amphiloque. C'est ainsi que les deux épisodes relatifs à saint Ephrem sont encore aujourd'hui dans leur mémoire[33].

Malgré le peu de crédit dont la *Vita* du pseudo-Amphiloque a joui chez les historiens modernes, il faut reconnaître qu'elle a été très répandue au moyen âge et qu'elle a nourri la piété populaire en de nombreuses régions. Les noms d'Helladius, d'Hilaire, d'Hilarion, d'Amphiloque ne représentent peut-être tous que des travestissements ou des erreurs. Il est assez vraisemblable que nous nous trouvions ici devant un assemblage de faits merveilleux, brodés sur quelques données historiques lointaines, et maintenues dans des récits déjà altérés qu'un compilateur plus tardif aura mis bout à bout, et dont le principal souci fut de mélanger le vrai à l'imaginaire pour l'édification des lecteurs : genre littéraire très à la mode chez les anciens.

---

tous l'une ou l'autre liste de récits extraits d'Amphiloque, dont le nom est souvent cité. Nous renonçons à en produire le détail ici, qui ne présente pas d'intérêt spécial. Pour aboutir au résultat souhaité par M. Nau, (cfr. note suiv.), il faudrait se livrer à un dépouillement systématique et à une collation minutieuse, qu'il n'est pas dans notre propos d'entreprendre.

32. *L. c.*, p. 248.

33. par ex. : Ὁ μέγας Συναξαρίστης τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, t. I, janvier p. II sv. (13 miracles). Ed. de l'évêque Matthieu de Bresthene ; Kronizi-Kouvaras (Attique), Couvent de la Transfiguration, 1946, pp. 11-30 (13 miracles).

II. Les Actes syriaques de saint Ephrem.

Ces Actes ont été publiés sous deux formes, qui présentent des différences. La première est la recension dite vaticane, reproduite par Assemani [34], l'autre dite parisienne, publiée dans les éditions suivantes [35], et à laquelle les critiques accordent la préférence comme donnant un texte meilleur [36]. Il existe encore une troisième recension (londonienne) qui n'a pas été publiée jusqu'aujourd'hui, et qui donne pour source d'information plusieurs disciples de saint Ephrem, dont Siméon et Thomas [37].

On sait que saint Ephrem avait été constitué, d'après la tradition, « commentateur », par Jacques de Nisibe en sa ville épiscopale, après que celui-ci y eût fondé une école au retour du concile de Nicée. Lorsque la ville de Nisibe fut livrée aux Perses (363), Ephrem se retira à Edesse, où il passa le reste de ses jours : il y ouvrit une école et eut de nombreux disciples. Edesse se trouvait dans cette région de la Mésopotamie qui demeurait libre, et pouvait avoir avec les chrétientés de la région voisine, notamment avec Antioche et la Cappadoce, des relations aisées. D'autre part, le goût passionné des Syriens pour l'étude est bien connu, ainsi que l'application qu'ils mirent à ce moment, et au siècle suivant surtout, à traduire en syriaque les œuvres grecques. On n'a donc pas cru téméraire de penser que saint Ephrem et son groupe, qui

34. *S. Ephremi Opera syriaca*, t. III Rome 1743, p. XXIII-LXIII ; elle avait paru déjà dans la *Bibliotheca orientalis*, t. I, Rome, 1719, p. 25-54, mais pas en entier.

35. LAMY, *S. Ephrem Syri hymni et sermones*, t. II Malines, 1882, p. 5-90.

36. Outre le texte, peut-être est-ce aussi la recension d'Assemani qui les met en méfiance : ceux qui ont pu vérifier les ms syriaques utilisés par le grand éditeur maronite, ont remarqué que, dans les passages douteux, celui-ci n'hésitait pas à recomposer.

37. Londres, Brit. M. Or. 4404 (ms du XIXe s.), LAMY, *l. c.* t. IV, p. XL. Cfr BAUMSTARK, *l. c.*, p. 34 ; n° 1 ; *Ricciotti*, *l. c.*, p. 39.

s'étaient rapprochés du monde grec d'une grande partie du chemin par leur transfert de Nisibe à Edesse, aient caressé le projet d'entrer en contact avec les lumières de savoir et de sainteté dont la renommée arrivait jusqu'à eux : de Césarée de Cappadoce, notamment, d'où la réputation de Basile s'était répandue au loin.

Voici le récit savoureux de la visite d'Ephrem à Basile d'après la recension parisienne et la traduction de Lamy[38] :

> *En ce temps-là, s'était répandue l'extraordinaire renommée de saint Basile, évêque de Césarée. D'où un désir véhément de visiter aussi ce grand homme s'empara d'Ephrem. Il mit son soin à s'enquérir, par une illumination de l'Esprit-Saint, de ce qui concernait Basile, et c'est ainsi qu'il pria Dieu avec instance qu'il voulût bien lui révéler comment était le grand Basile. Or voici qu'un jour ravi en extase, il vit devant le saint autel une colonne de feu dont le sommet atteignait le ciel, et une voix lui cria d'en haut : « Ephrem, Ephrem, telle tu as vue cette colonne de feu, tel est le grand Basile ». Ayant aussitôt pris avec lui un interprète, car il ignorait le grec, saint Ephrem se mit en route. Arrivé à la mer, il vit un navire qui partait pour l'Egypte et s'y embarqua. Pendant qu'il était en mer, une tempête s'éleva subitement, et les flots s'attaquèrent à ce point au navire qu'il faillit être submergé.*

Suivent alors les récits fabuleux de la tempête apaisée par saint Ephrem, et de l'occision miraculeuse d'un monstre marin. Arrivé en Egypte, il se rendit auprès des moines de Scété, où, ayant trouvé une cellule vide, il y demeura longtemps avec son interprète. Son séjour en Egypte dura huit ans, durant lesquels il apprit la langue du pays, disputa contre les ariens et ramena de nombreux moines tombés dans l'hérésie. Il délivra également un moine possédé qui l'avait gravement injurié.

> *Après cela, il n'eut plus envie de demeurer là, et étant sorti, il se rendit au rivage en un endroit où les navires*

38. *Acta Syriaca*, rec. paris. Lamy, *l. c.*, t. II, p. 38-60.

faisaient la liaison avec Césarée, s'arrangeant pour visiter Basile au saint jour de l'Epiphanie, en lequel on commémore saint Mammas [39]. *Quand il fut arrivé, il s'enquit au sujet de saint Basile. On lui dit: «Tu le verras demain dans l'église». Il s'arrêta donc sur une des places de la ville et le matin, étant entré furtivement dans l'église, il vit saint Basile et dit à l'interprète qui l'accompagnait: «Je pense, frère, que c'est en vain que nous avons pris peine de venir jusqu'ici! Il est impossible que celui qui est ainsi haut placé aussi splendidement, soit celui que j'ai vu»* [40]. *Il était revêtu en effet d'une robe blanche et d'une tunique resplendissante et toute une assemblée de clercs ornés de vêtements magnifiques l'escortaient avec crainte et en grande pompe. Il se tenait donc à sa place, très perplexe, réservé et timide. Comme il ne comprenait rien à toute cette affaire, il dit à son interprète: «O mon frère, il ne nous a servi à rien de venir jusqu'ici, à nous qui avons porté le poids du jour et de la chaleur* (Mt. 20, 12). *Comment donc cet homme, entouré d'une telle splendeur et d'une telle pompe, peut-il être cette colonne de feu que j'ai vue? Pendant que stupéfait, il ruminait en lui-même ces pensées, voici que le divin prélat monta à l'ambon* [41] *pour y exposer au peuple les livres de la Sainte Ecriture. Or le bienheureux Ephrem vit l'Esprit-*

---

39. Le célèbre martyr cappadocien, S. Mammas (+ 273), dont S. Basile nous a laissé un panégyrique (*P. G.*, 31,589) est généralement fêté chez les Grecs le 2 septembre. C'est ainsi qu'il faut comprendre le texte de S. Basile en son homélie, qui parle du début de l'année, laquelle commençait le 2 septembre. Mais on célébrait S. Mammas à d'autres temps encore, notamment le dimanche dans l'octave de Pâques, comme en témoigne un panégyrique de S. Grégoire de Nazianze (Cfr. Tillemont, *l. c.*, t. IV, (éd. 1701), p. 359). Il se peut qu'il y eut une commémoraison du saint le jour de l'Epiphanie, mais elle n'est connue que par ce document syrien auquel on ne peut pas trop se fier.

40. La remarque semble porter sur le faste extérieur tout imprégné de gloire humaine, qu'Ephrem n'imaginait pas convenir à un saint.

41. Littéralement *Bêma*. L'auteur du récit semble se référer à la disposition d'une église syrienne en ce passage. Suivant l'usage syrien, une tribune ornée de pupitres était placée au

Saint parlant par sa bouche, et il fut frappé de stupeur. Et à chaque moment où Basile se taisait, le peuple applaudissait mais une fois seulement. Le bienheureux Ephrem, lui, s'écria jusqu'à deux fois. « Bravo! Bravo! » Saint Basile s'étant retourné et l'ayant regardé, envoya son archidiacre : « Va à cet endroit, lui dit-il, et tu trouveras un moine avec son compagnon, la tête couverte du capuce et vêtu de haillons. Dis lui : « Je t'en prie, monseigneur, entre dans le sanctuaire. L'archevêque t'appelle ». L'archidiacre, ayant à grand'peine traversé la foule, arriva incontinent à l'endroit où se trouvait saint Ephrem et lui dit : « Je t'en prie, monseigneur, entre dans le sanctuaire, mon père l'archevêque t'appelle ». Informé par son interprète de cette invitation extraordinaire, Ephrem répondit à l'archidiacre : « Excuse moi, monseigneur, nous sommes des étrangers, l'archevêque ne nous connaît pas ». Et l'archidiacre de rapporter ces paroles à saint Basile. Aussitôt Ephrem, traversant la foule, changea de place. Mais s'étant encore retourné, saint Basile dit à l'archidiacre : « Vas à tel endroit, et tu les trouveras là debout. Et dis : Monseigneur Ephrem, viens devant l'ambon ; voici que l'archevêque t'appelle ». L'archidiacre alla donc à l'endroit désigné et, ayant baisé les pieds de saint Ephrem, il lui dit : « Monseigneur Ephrem, ton père l'archevêque t'appelle, allons! monte donc à l'ambon! » Stupéfait par ces paroles, Ephrem rendit louanges à Dieu, et, s'étant incliné, commença à dire : « Tu es vraiment grand, tu es vraiment grand ; Basile est une colonne de feu ; l'Esprit-Saint parle vraiment par sa bouche ». Il demanda à l'archidiacre s'il pouvait répondre à son salut, et le saluer à son tour dans la sacristie après la sainte offrande. Après la célébration des saints mystères, Basile appela le syncelle et lui donna l'ordre de lui amener saint Ephrem

---

milieu de l'église, où se faisaient les lectures et les prédications. Cette tribune était tournée vers le fond ; les hommes se trouvaient derrière, du côté de l'autel, les femmes de l'autre côté. Sur ces détails, voir entre autres J. Lassus, *La liturgie dans les basiliques syriennes,* dans *Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini* (Palermo, 1951) ; Rome, Ass. naz. per gli studi bizantini, 1953, p. 418, suiv., et, du même, l'article *Syrie* dans DAL, XV, 1881.

en ces termes : « Approche, apôtre du Christ, afin que nous puissions jouir de ta présence ». Et comme Ephrem s'était approché, Basile l'ayant vu d'un visage triste, vêtu de haillons et muet, se leva et inclina la tête devant lui en disant : « Permets, monseigneur, que moi pauvre et pécheur... » et il tomba à ses pieds, prosterné en terre. Et comme ils s'étaient donné la paix l'un à l'autre, saint Basile dit : « Tu es arrivé sain et sauf, père du désert, pourchasseur de démons. A quelle fin as-tu entrepris ce labeur ? A quoi bon venir visiter un homme pécheur ? Que Dieu t'accorde la récompense de ton voyage ». Et le bienheureux Ephrem lui répondant, lui ouvrit son cœur et tout ce qui s'y trouvait caché. Et aussitôt ils participèrent, lui et son compagnon, aux saints mystères des mains mêmes de l'évêque.

Et lorsqu'ils se furent communiqué mutuellement leurs témoignages d'affection, le divin prélat, le grand Basile lui dit : « Dis-moi, père, comment toi qui es Syrien, et qui ne comprenais pas ce que je disais quand j'exposais (les Ecritures), comment as-tu applaudi à deux reprises ? » Ephrem lui répondit : « C'est à l'Esprit-Saint qui parlait par ta bouche que j'applaudissais ainsi ». Basile se leva et se prosternant devant lui, dit : « Plaise à Dieu que tu sois toi Basile et moi Ephrem, et puissé-je être digne du don qui t'est fait par le Seigneur ».

Et Basile ajouta : « Frère, ne me refuse pas le don divin que je vais te demander : allons, jouissons de la doctrine que Dieu t'a départie ». Le bienheureux Ephrem répondit : « Père saint, il y a aussi une chose que je voudrais te demander moi, et je voudrais absolument que tu acceptes ». Le grand Basile lui répondit : « Demande, je t'en prie, je suis grand débiteur envers toi, surtout en raison de la peine et de la fatigue que tu t'es imposée pour venir me voir ». Le grand Ephrem reprit : « Je sais, saint du Seigneur, que tout ce que tu demandes à Dieu il te l'accorde. Je voudrais donc obtenir que tu lui demandes que je puisse parler la langue grecque ». Ce qu'ayant entendu, Basile reprit : « O père, toi qui aimes le monastère et la solitude ! Demande à Dieu (toi-même), qui peut combler ta volonté, car il est écrit : « Il fait la volonté de ceux qui le craignent et il écoute leurs prières afin de les

> *sauver (ps. 114, 19). Rien n'est difficile pour lui ». Après qu'ils eurent prié pendant longtemps et qu'ils se furent relevés de leur prière, le divin prélat, Basile, lui dit · « Seigneur Ephrem, pourquoi ne reçois-tu pas l'ordination sacerdotale ? Elle te conviendrait tout à fait ». Il lui répondit par son interprète : « Parce que je suis un pécheur, ô père ». « Puissent tes péchés être les miens, répondit Basile qui lui dit : « Incline-toi ». Ce qu'Ephrem ayant fait jusqu'à terre, le divin prélat lui imposa les mains et récita sur lui l'oraison du diaconat, et aussitôt il dit à Ephrem : « Je t'en prie, relève nous ». Et alors Ephrem dit en grec : « Je t'en prie, ô Dieu, relève-moi par ta grâce »* [42]. *Et tous furent dans l'admiration. Comme Basile voulait aussi lui conférer le sacerdoce, saint Ephrem lui demanda instamment de ne point le faire, parce qu'il n'était pas digne de Dieu. Et aussitôt, il parla correctement en grec, et loua le Seigneur, qui peut ce qui est impossible aux hommes* [43].

Le récit dit ensuite que saint Ephrem demeura près de saint Basile deux semaines, durant lesquelles celui-ci tira grand profit de la doctrine du saint moine, et des conversations qu'il eut avec lui. Il conféra au compagnon d'Ephrem le diaconat et le sacerdoce.

Nous résumons la suite de l'histoire, qui rapporte deux

---

42. Le « Relève-nous » prononcé par Basile est sans doute une formule liturgique ; d'autres versions (p. ex. *rec. vat.*) pour la rendre plus intelligible, l'ont transformée en « Relève-toi ». Quant à la formule dite en grec par Ephrem, peut-être est-elle une variation de ce qu'on trouve déjà dans les *Constitutions apostoliques*, qui représentent l'usage antiochien au IVe siècle : Σῶσον καὶ ἀνάστησον αὐτοὺς ἐν τῇ σῇ χάριτι. (Cfr. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 6). Il est remarquable que la version grecque du pseudo-Amphiloque donne cette phrase, plus proche de la formule liturgique actuelle : σῶσον, ἐλέησον, ἀνάστησον καὶ διαφύλαξόν ἡμᾶς, ὁ θεός, τῇ σῇ χάριτι (Combéfis, *l. c.*, p. 206).

43. La recension vaticane renforce le miracle : Basile se met aussi à parler syriaque. Lamy, croit que cette variation est due à une faute de lecture (not. *in h. l.*) ; il n'est pas impossible qu'un copiste n'ait pris plaisir à commettre la faute.

faits extraits des œuvres de saint Basile. Un jour, Basile faisant un discours au peuple sur l'Esprit-Saint, en employant la formule « le Père *et* le Fils *et* le Saint-Esprit », le peuple s'étonna de ce qu'auparavant il ne disait pas « *et* le Saint-Esprit ». Saint Basile justifia la formule en disant qu'il l'avait entendue d'un saint homme de Mésopotamie très versé dans sa langue : celui-ci assurait que dans sa langue maternelle on ne pouvait dignement louer la Trinité si on ne faisait précéder les noms divins de la particule « et », et en disant « Gloire au Père et au Fils *et* au Saint-Esprit ». Le peuple alors se calma et récita toujours ainsi. En une autre occasion, Basile expliquant le passage de la Genèse « l'Esprit de Dieu planait sur la surface des eaux », il assura que le sens du verbe était « couvait », en se fondant sur ce que lui avait dit un Syrien, dont la langue araméenne était très proche de l'hébreu du passage de l'Ecriture en question. Ayant entendu que, à Edesse, de nouvelles hérésies se répandaient, saint Ephrem prit congé de saint Basile qui, auprès des siens, fit de lui le plus grand éloge, disant qu'il l'avait vu assisté par les anges [44].

Quelques chapitres plus loin, vient l'histoire de la pécheresse, renvoyée de Basile à Ephrem et d'Ephrem à Basile, qu'elle n'atteint que mort et porté en terre. Nous l'avons déjà résumée plus haut.

On sait que cette histoire, qui fait mourir saint Basile avant saint Ephrem est une des raisons — et peut-être la meilleure — que les modernes ont ajoutée à celles des critiques du XVIIe siècle, pour rejeter l'historicité et le crédit des documents qui la contiennent : il est avéré aujourd'hui que saint Ephrem est mort en 373, six ans avant saint Basile.

En plus, les auteurs du XVIIe siècle faisaient valoir contre l'ordination diaconale d'Ephrem par saint Basile des raisons de juridiction. La chronique de Séert (Histoire nestorienne), le plus ancien document en arabe (écrit après le IXe siècle) qui nous raconte la vie de saint Ephrem dit que, né à Arbia, Ephrem vint à Nisibe à l'âge de dix-huit

---

44. Cfr. plus loin la référence des deux histoires.

ans, et « y fut ordonné diacre par l'évêque Jacques »[45], ce qui est de loin beaucoup plus vraisemblable. L'ordination par Basile semble bien être à reléguer dans la légende. Autre fait à rejeter : saint Ephrem n'a certainement pas été en Egypte. Les inventeurs de ce voyage se trahissent ne fût-ce que par leurs notions géographiques extravagantes, comme on aura pu le remarquer. Les biographes de saint Ephrem font ressortir la rigoureuse orthodoxie de leur héros. C'est là incontestablement une de ses principales qualités. Nous savons par ses œuvres qu'il a entrepris une campagne vigoureuse contre les écrits de Bardesane, dont la présence à Edesse avait entraîné, un siècle plus tôt, de nombreux disciples dans des erreurs gnostiques, et dont les ravages persistaient encore au temps de saint Ephrem. Pour en faire un adversaire actif de l'arianisme, on l'a fait voyager en Egypte, où il opère des conversions.

Enfin, dans la question de l'Esprit-Saint, qui était peut-être la plus brûlante à son époque, il fera figure de défenseur de l'égalité des personnes divines, et en remontrera même sur ce point à saint Basile. C'est ainsi du moins que ses biographes syriens auront à cœur de nous le montrer. Tout se fait sous le signe de l'Esprit-Saint : c'est le jour de l'*Epiphanie* qu'il entend le saint évêque. Certains le représentent voyant auprès de Basile l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe[46], inspirant le saint dans son explication de l'Ecriture et lui faisant connaître sa présence parmi la foule. Ailleurs c'est une *colonne lumineuse* qui inspire Ephrem, tant dans la vision préalable que durant la visite. Mais lorsque le don des langues est communiqué, c'est une *langue de feu* (pseudo-Amphiloque), réplique du miracle de la Pentecôte, qui apparaît. Il faut surtout relever la suggestion qu'aurait faite saint Ephrem à saint Basile d'introduire dans sa doxologie la particule « et » devant l'Esprit-Saint, comme devant le

---

45. Ed. Scher-Périer, dans *P. O.*, IV (Paris, 1907), p. 293.

46. Recension vaticane, et recension londonienne ; cfr. le résumé qu'en donne Lamy, *l. c.*, t. IV, p. XL. Nous la donnons ici d'après le résumé qu'en fait Ricciotti, *l. c.*, p. 37-38.

Fils, suggestion destinée à accréditer son prestige aux yeux des Grecs. Toutes ces fantaisies se valent.

Reconnaissons toutefois que la recension parisienne, plus discrète en rapportant les explications de Basile sur l'Esprit-Saint, rapporte fidèlement l'histoire du « Syrien » telle qu'elle se trouve dans les œuvres de Basile, sans faire mention directement de saint Ephrem. La recension vaticane, au contraire, fait un pas de plus :

> *Lorsque le bienheureux Ephrem vint à l'église, je le vis entouré de deux anges, dont l'un le tenait à droite, l'autre à gauche, tous deux revêtus d'une chlamyde resplendissante comme l'éclair, c'est-à-dire de cet éclair dont parle le Seigneur lorsqu'il dit : « Je suis venu apporter le feu sur la terre ». Ensuite, lorsqu'un jour saint Basile faisait un discours du haut de la chaire, le peuple l'ayant entendu dire « Gloire au Père et au Fils* et *au Saint Esprit », murmura contre l'addition de la particule « et ». Basile répliqua : Il n'y a pas de raison, mes fils, de vous émouvoir et de vous troubler de l'addition de la particule « et ». De fait, avant que vint Ephrem le Syrien, nous disions « Le Père et le Fils, l'Esprit-Saint ». Mais lorsque cet élu de Dieu vint à nous, je l'ai entendu expliquer qu'il fallait ajouter la particule* et, *pour que la Trinité soit glorifiée de cette manière : Gloire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit. C'est depuis ce temps que cette formule s'est établie chez les fidèles, les Grecs l'ayant reçue de saint Ephrem son auteur. De plus, comme le second jour du jeûne, Basile expliquait au peuple l'œuvre des six jours écrite au premier livre de Moïse, et qu'il était au passage « L'Esprit de Dieu était porté —* ἐπεφέρετο *— sur les eaux », il ajouta, en parlant de saint Ephrem : « Ce que je vais dire, je l'ai appris d'un Syrien... » etc...* [47].

Là-dessus, deux remarques : 1° La question de la particule « et », dont l'usage fut canonisé par le concile de Constantinople de 381, est ici forcée : bien avant l'intervention présumée du Syrien, Basile avait porté un jugement favorable sur l'emploi de la particule « *et* »

---

47. Assemani, *Bibl. orient.*, I, p. 49-50.

pour l'Esprit-Saint. Ceci ressort nettement de l'endroit du traité du Saint-Esprit où il parle ainsi : « Comme je l'ai appris d'un homme de Mésopotamie, très versé dans sa langue et de jugement sain, il n'est pas possible, le voudrait-on, de parler autrement, dans la langue de son pays ; on doit nécessairement exprimer la doxologie avec la syllabe *et,* ou plutôt, avec les mots correspondants de l'idiome national. C'est ainsi que nous aussi, Cappadociens, nous nous exprimons, en notre parler régional, car l'Esprit avait déjà prévu, au temps de la division des langues (tour de Babel), l'utilité de ce mot-là » [48]. Au paragraphe précédent du même livre, du reste, Basile tirait argument de la formule égalitaire de l'ancienne hymne φῶς ἱλαρόν qu'il attribuait à Athénogène, contre ceux qui refusaient, afin de mieux différencier l'Esprit-Saint, d'employer la particule « et » entre les trois personnes [49].

2° Pour ce qui concerne l'ἐπεφέρετο de l'Esprit sur les eaux, et son interprétation par un Syrien, certains auteurs refusent de voir ce dernier en saint Ephrem, parce que, disent-ils, Basile a toujours interprété l'ἐπεφέρετο de l'Esprit-*Saint,* tandis que pour saint Ephrem, il ne s'agit en ce passage que du vent matériel. La remarque de saint Basile cependant est indépendante de toute relation à l'Esprit-Saint : le dialogue qu'auraient eu les deux docteurs, s'il a eu lieu — surtout s'il a dû se faire par interprète — peut très bien n'avoir porté que sur le sens du mot. Voici, dans le sens indiqué, un passage du Syrien Barhebraeus († 1286) [50] :

> *Saint Basile a dit dans la deuxième homélie de l'Hexaéméron, qu'il y eut discussion entre nos ancêtres en ce qui concerne cet esprit. Quant à lui, il dit que c'était l'Esprit-Saint, il convient que nous l'acceptions dans notre pensée. Il dit avoir appris la signification de* ruchchâfâ *d'un*

---

48. *Traité du Saint-Esprit,* Ed. Pruche, Paris, 1945, p. 252.

49. Ibid., p. 250.

50. *Le Candélabre des Sanctuaires,* éd. Bakos, *P. O.*, t. XX, Paris, 1930, p. 595 suiv.

Syrien éminent, car la langue araméenne est parente de l'hébraïque. Il dit : « L'Esprit de Dieu se tenait sur les eaux qui se préparaient à enfanter l'âme vivante selon son espèce, à la manière de la poule qui, dans son amour, couve et chauffe les œufs qui sont sous elle, afin de mettre en eux la vie et commencer en eux le mouvement ». A cette opinion, acquiesce aussi le vénérable Jacques d'Edesse. Mais Mar Ephrem dans le commentaire littéral de la Genèse, Mar Jacques de Saroug dans son Hexaéméron, et Théodore, le commentateur des Nestoriens [51] *ont dit que cet esprit n'était pas l'Esprit-Saint, mais le vent créé, c'est-à-dire l'air. En effet, Mar Jacques dit : « Il y avait les ténèbres et le vent soufflait sur les eaux, le vent créé et non (l'Esprit) saint, ainsi qu'on le pensait. Pour ainsi dire, Moïse a appelé l'esprit du Seigneur la créature du Seigneur qui se tenait sur ses créations ». Que la première opinion soit juste, on le sait par cela que si cet esprit n'avait point été l'Esprit-Saint, il n'aurait pas été nommé esprit de Dieu, car jamais on ne dit l'air de Dieu, l'eau de Dieu ou la terre et le feu de Dieu ; mais on parle souvent de l'Esprit-Saint, comme « Tu enverras ton Esprit et ils seront créés » ; de même aussi, du Fils, « Je louerai le Verbe de Dieu ». D'autres ont beaucoup parlé pour confirmer cette opinion, mais ce bref ouvrage m'est (trop) petit pour que j' (en) parle. Saint Sévère a dit dans son ouvrage contre Grammaticos, que Mar Ephrem est ce Syrien.* Que ce ne soit pas lui, on le sait par cela que ce saint ne pensait pas ainsi [52].

---

51. C'est-à-dire *Théodore de Mopsueste.*

52. Voici un autre son de cloche : Isho ' dad de Merv, auteur nestorien du IXe s. (c. 850), dont on a publié il y a quelques années le Commentaire sur la Genèse (Vosté et van den Eynde, CSSO, 126, *script. syr.* 67 ; Louvain, 1950), dit à propos de *Gen. I*, 2 : « Les Grecs mettent *esprit* au neutre, usage qui n'existe pas chez les syriens (où le verbe est au féminin). Aussi le texte grec a-t-il été traduit en syriaque : *L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux.* Ici encore, (ce sont) le bienheureux Basile et d'autres qui ont interprété (ces mots) du Saint-Esprit. Mais voyant que le mot « était porté » était absurde, et qu'il n'était pas seyant de l'appliquer au Saint-Esprit, ils eurent recours au

L'affirmation de Barhebraeus est catégorique. On trouve cependant dans les œuvres de saint Ephrem des passages qui sont en conformité avec l'opinion de Basile. Il existe notamment deux commentaires attribués à saint Ephrem, qui, sur ce point, se contredisent nettement, contradiction qui a beaucoup tourmenté les critiques. Les arguments sont à peu près à poids égal en faveur de l'un et l'autre texte, si bien que certains croient que saint Ephrem aurait évolué de la première interprétation (vent) à la seconde (Esprit-Saint). Nous ne pouvons entrer ici dans cette controverse [53].

Les Actes syriaques de la recension vaticane, comme ceux de la recension londonienne racontent encore, outre l'histoire de la pécheresse, un autre fait relatif à saint Basile. Quatre ans après la visite à Césarée, Basile aurait envoyé deux mandataires à Ephrem dans le but de le lui amener pour lui conférer la consécration épiscopale. Saint Ephrem, averti par une inspiration du ciel, aurait, à l'arrivée de ceux-ci, simulé la folie pour échapper à toute violence [54].



Des deux documents qui nous restent à parcourir, les *Encomia* respectifs d'Ephrem sur Basile, et de Grégoire de Nysse sur Ephrem, le premier surtout nous révélera les contacts profonds qu'eurent entre elles à cette époque les Eglises grecque et syrienne.

(*à suivre.*) D. O. ROUSSEAU.

---

mot « *couver*, de l'hébreu et du syrien » (Trad. franç. de VAN DEN EYNDE, *Ibid.*, 1955, p. 19).

53. Cfr. K. SMORONSKI, « *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas* », dans *Biblica*, 1925, pp. 279-287. (Cfr. aussi les études récentes du P. E. BECK, O. S. B. : *Die Theologie des hl. Ephrem* (*Studia Anselmiana*, 21), Rome, 1949, ch. 6 : *Der hl. Geist*, p. 81, suiv., et *Le Baptême chez saint Ephrem*, dans *L'Orient syrien*, 1956, p. 111 suiv.

54. ASSEMANI, *Bibl. orient.*, I, p. 50 ; LAMY, *l. c.*, t. II, p. 72-74.

LA FORMULE D'ORDINATION
" LA GRACE DIVINE "
DANS LES RITES ORIENTAUX

Les rites orientaux ont tous une formule analogue, du moins pour l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat. Elle n'est pas absolument identique dans tous les rites, ni même, dans certains rites, pour les trois ordres. Nous voudrions tout d'abord essayer de déterminer quel en est le texte primitif. Nous essaierons ensuite de voir quelle est son origine et quel sens elle a eu dans l'antiquité.

I

Si l'on compare les diverses formules, on est frappé d'un fait : alors que la diversité est grande pour l'ordination du diacre et du prêtre, il y a un accord beaucoup plus grand pour le sacre de l'évêque ou du patriarche.

Le rite byzantin n'a qu'une seule formule pour les trois ordres. Seul le nom de l'ordre conféré change. Pour la facilité de la comparaison avec les autres rites, je la donne en traduction, divisée en différents membres.

1. a) *La grâce divine*
   b) *qui toujours guérit ce qui est infirme*
   c) *et qui supplée à ce qui manque,*
2. *choisit* (προχειρίζεται) *un tel... comme évêque de...*
3. a) *Prions donc pour lui*
   b) *pour que vienne sur lui la grâce du Saint-Esprit* [1].

---

1. J. Goar, Εὐχολόγιον sive *Rituale Graecorum*, Venise 1730, p. 250, cf. p. 208 et 242.

La formule est claire et peut se passer de commentaire. Un seul mot demande une explication : celui que nous avons traduit par « choisit », προχειρίζεται. Il exprime bien le choix divin.

On le trouve dans les Septante, *Ex.* 4, 13 : « Je t'en prie, Seigneur, choisis (προχείρισαι) un autre qui sache parler ». De même, *Josué*, 3, 12 : « Choisissez-vous (προχειρίσασθε) douze hommes parmi les fils d'Israël ». Προχειρίζεσθαι, c'est mettre la main sur quelqu'un, pour soi-même (voix moyenne), de préférence à tout autre (πρό).

La formule se retrouve à peu près identique chez les Syriens occidentaux pour l'épiscopat. Les additions sont imprimées en caractères droits.

1. a) *La grâce divine*
   b) *qui guérit ce qui est infirme*
   c) *et qui supplée à ce qui manque,*
   et qui a soin de l'Église,
2. *appelle et désigne un tel... comme évêque.*
3. a) *Prions donc* tous
   b) *pour que vienne sur lui la grâce* et la présence *du Saint-Esprit*[2].

La formule grecque se retrouve intégralement, à l'exception du mot « toujours », 1, b) et de « pour lui » (3, a). Il y a, d'autre part, quelques additions. Après 1, c, il y a une nouvelle proposition : « qui prend soin de l'Eglise ». De plus, dans 3, c, on ajoute « et la présence ». L'idée du choix divin est exprimée par deux mots : « appelle et désigne »[2].

La formule les Maronites[3], pour le sacre du patriarche est identique à celle des Syriens occidentaux. Il est donc superflu de la citer.

Si nous passons chez les Syriens orientaux, la différence est beaucoup plus sensible.

---

2. J. Morinus, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinibus*, Paris 1655, t. I, p. 487.

3. J. A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, Paris 1902, t. 10, p. 100.

Voici la formule du sacre patriarcal chez les Nestoriens.

1. *a*) *La grâce* de Notre-Seigneur Jésus-Christ
   b) *qui toujours*
   c) *supplée* et complète *ce qui manque,*
   par la volonté de Dieu le Père tout-puissant et de son Fils unique et par la vertu de l'Esprit de sainteté, digne d'être adoré par tous, donneur de tous les dons,
   maintenant aussi, Seigneur Dieu,
2. *élit* dans ton Eglise... *un tel... pour la grande œuvre du patriarcat.*
3. *a*) *Prions* tous *pour lui,*
   b) *pour que vienne sur lui ton* don, ô Dieu,
   et qu'il le fortifie et le rende parfait dans le ministère du patriarcat, par *la grâce* et la miséricorde de ton Fils [4].

Le changement le plus remarquable est le caractère trinitaire donné à la formule. Ce n'est plus « la grâce divine », c'est « la grâce de Notre-Seigneur... par la volonté de Dieu le Père... et la vertu du Saint-Esprit ». D'autres développements rendent la formule légèrement incohérente. Au lieu d'être une formule purement indicative, elle contient des invocations à Dieu. Dans 3, b) le mot « grâce » est remplacé par celui de « don », mais il revient dans la clause finale.

Dans l'ensemble, on retrouve tous les éléments de la formule grecque, sauf dans 1, b) « (qui) guérit ce qui est infirme ».

A Alexandrie, nous trouvons une formule plus longue pour le sacre du patriarche. Elle nous a été conservée en grec. En voici la traduction.

1. *a*) *La grâce divine*
   b) *qui guérit ce qui est infirme*

---

4. *Ibid.*, t. 13, p. 111-112.

c) *et qui supplée à ce qui manque* et qui réunit ce ce qui est distant,
qui prend soin de ses saintes Eglises,

2. nous propose de regarder un tel... *comme archevêque d'Alexandrie, cité aimée du Christ...*

3. a) *Priez donc* aussi avec ferveur le Seigneur, vous tous ici présents,
b) *pour que vienne sur lui la grâce de l'Esprit-Saint* [5].

On remarque après 1, c) un nouveau développement. Mais le changement le plus considérable se trouve dans 2. Le mot προχειρίζεται a fait place à une périphrase : « nous propose » (προβάλλει ἡμῖν). Il y a quelques développements aussi dans 3, mais on retrouve tous les éléments de la formule syrienne.

L'examen des formules épiscopales ou patriarcales nous ramène donc à un texte unique dont les variantes sont minimes. Si au contraire nous prenons les formules du diaconat ou de la prêtrise, nous trouvons plus de variété. Voici, par exemple, celle des Jacobites pour le sacerdoce.

1. a) *La grâce* de Notre-Seigneur Jésus-Christ
b) *qui toujours*
c) *supplée à ce qui nous manque,*
par la volonté de Dieu le Père et la vertu du Saint-Esprit (*soit* ou *est*) sur ceux qui sont présentés ici
et qui, avec crainte et tremblement, et avec une vraie foi, inclinant leurs cous devant le saint autel et demandant que leurs esprits et leurs pensées soient tournés vers toi, qui habites au ciel, attendant ton don céleste.

2. C'est elle, *qui appelle et présente un tel de l'ordre du diaconat à l'ordre de la prêtrise.*

---

5. H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg 1864, t. II, p. 47.

3. a) *Prions donc* tous *pour eux*
   b) *pour que vienne sur eux la grâce* et la présence *du Saint-Esprit* [6].

On remarque dans 1, a) la formule trinitaire que nous avons rencontrée chez les Syriens orientaux. Mais après 1, c) nous trouvons un nouveau développement qui rompt l'unité de la formule. On a le même phénomène chez les Coptes ; mais là, le 2 est éliminé : « attendant ton don céleste pour passer de l'ordre de... à l'ordre de... » [7]. L'idée de l'appel et du choix est donc supprimée. C'est le développement parasitaire de 1, c) qui a fait disparaître un des éléments essentiels de la formule.

On voit par cet exemple qu'il serait superflu de parcourir les formules analogues ; elles ne présentent que des développements secondaires ou même des corruptions. L'examen des formules de l'épiscopat ou du patriarcat dans les divers rites est seul utile pour déterminer le texte primitif. Reprenons-en les divers éléments.

1 a) LA GRACE DIVINE.

C'est bien là l'expression primitive attestée dans tous les rites, sauf chez les Syriens orientaux. Le dévelop-

---

6. MORINUS, o. c., p. 480 et 487.

Mgr Khouri-Sarkis me fait aimablement observer que le texte est notablement différent dans le *Vatic. syr.* 51, du XII[e] s., d'après la traduction qu'en a donnée le P. Vosté pour la S. C. Orientale. Je ne doute pas qu'il ait raison ; mais le texte de Morin que je traduis n'est pas une fantaisie de scribe, car c'est lui qui explique le texte copte qui en reproduit toute la première partie. Je n'ai donné d'ailleurs ce texte qu'à titre d'exemple, pour montrer combien on s'était progressivement éloigné de la formule primitive et pour justifier le peu de cas que je fais de telles formules pour retrouver le texte original. La remarque de Mgr Khouri-Sarkis ne fait que renforcer mon point de vue. La formule du *Vatic.* 51 pour le diaconat manifeste d'ailleurs déjà un certain développement par rapport à la formule de l'épiscopat.

7. DENZINGER, o. c., p. 8.

pement trinitaire qu'on trouve chez ceux-ci et dans certains textes secondaires n'est pas la leçon originale. Nous en aurons d'ailleurs une preuve plus loin, dans les allusions de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome.

1 b) QUI TOUJOURS GUÉRIT CE QUI EST INFIRME.

c) ET QUI SUPPLÉE A CE QUI MANQUE.

C'est la phrase la mieux équilibrée et dont les membres parallèles sont attestés par l'ensemble des témoins. Les additions que l'on trouve à Alexandrie et dans certaines formules syriennes alourdissent le texte sans l'enrichir.

2) CHOISIT UN TEL COMME ÉVÊQUE.

Cette clause est également attestée par tous les rites, sauf par le rite copte qui lui a substitué une périphrase. Les Syriens occidentaux ont une double traduction du verbe (appelle et désigne), les Syriens orientaux n'ont qu'un seul mot (élit), terme qui répond dans la Pešiṭto au grec ἐκλέγομαι).

3 a) PRIONS DONC POUR LUI.

Nous avons l'accord de tous les témoins syriens. Seul le rite copte a la deuxième personne : « priez donc tous ».

3 b) AFIN QUE VIENNE SUR LUI LA GRACE DE L'ESPRIT-SAINT.

Le texte est attesté par tous les témoins. Chez les Syriens orientaux, la « grâce » est remplacée par le « don ». Chez les Syriens occidentaux, on ne peut noter que l'addition de « et la présence ». Ce mot (*mâgᵉnonûṯo*) pourrait répondre au grec ἐπιφοίτησις. Remarquons que la formulé alexandrine a remplacé le verbe ἔλθῃ par πιφοιτήσῃ. Il ne me semble cependant pas probable que le Grec ait pu employer ἐπιφοίτησις comme sujet de ἔλθῃ.

Les textes syriaques ne supposent donc pas un texte différent du grec que nous connaissons, et les menues variantes, comme l'omission de « toujours » (1, a) ou de « pour lui » (3, a), tout comme l'addition de « tous » (3, a) et de « présence » (3, b) sont à mettre au compte des traducteurs.

II

Nous pouvons donc considérer le texte de l'eucologe grec comme le plus ancien qu'il soit possible d'atteindre. A quand remonte-t-il ?

Il y a chez le Pseudo-Denys une allusion à notre formule. Les rites d'ordination sont brièvement décrits. L'ordinand s'approche de l'autel, il s'agenouille ; l'évêque lui impose la main et il le signe, puis il fait l'ἀνάρρησις. Enfin il y a la salutation [8].

Il n'est pas douteux que l'ἀνάρρησις ne réponde à notre formule. Voici l'explication qui en est donnée : « La proclamation (ἀνάρρησιν des ordinations et des ordinands, c'est le hiérarque qui la fait à haute voix (ἀναβοῇ), le mystère signifiant que le consécrateur aimé de Dieu est le héraut (ἐκφαντόριχος) de l'élection (ἐκλογῆς) divine. Ce n'est pas lui qui par sa propre grâce (τῇ ἰδίᾳ χάριτι) conduit l'ordinand à la sainte ordination, mais il est mu par Dieu pour toutes les consécrations » [9]. Il s'agit bien d'une formule indicative dans laquelle est prononcé le nom de l'ordinand et celui de l'ordre qu'il reçoit. Elle atteste que le consécrateur n'agit pas « par sa propre grâce ». L'allusion à « la grâce divine » est transparente. L'évêque proclame l'élection faite par Dieu.

Nous pouvons remonter plus haut. Saint Jean Chrysostome déclare n'avoir pas brigué le sacerdoce, et il s'en réjouit : « D'autant plus que beaucoup de ces ordinations se font, non par la grâce divine (ἀπὸ τῆς θείας χάριτος), mais par l'empressement des hommes » [10]. Ici aussi l'allusion est parfaitement claire.

De même chez saint Grégoire de Nazianze, à propos d'une élection tumultueuse : « Je suis près de croire que les autorités publiques sont plus ordonnées que les nôtres pour lesquelles on proclame la grâce divine (αἷς ἡ θεία χάρις ἐπιφημίζεται) » [11]. On peut rapprocher de ce texte clair un autre qui l'est moins ; au sujet de l'ordination de son

8. *De eccl. hier.* 5, *cont.* 1, *PG* 3, c. 509.
9. *Ibid.*, *cont.* 5, *PG* 3, c. 512.
10. *De sacerd.* 4, 1, *PG* 48, c. 662.
11. *Or.* 18, 35, *PG* 35, c. 1032.

père, Grégoire note : « Quand elle lui est confiée, la grâce (χάρις) est glorifiée davantage comme étant réellement la grâce de Dieu (ἡ θεοῦ χάρις) et non pas celle des hommes » [12].

Ces textes supposent une formule d'ordination bien connue dans laquelle il est dit que c'est la grâce divine qui confère les ordres. La formule déclarative à laquelle le Pseudo-Denys faisait allusion existait donc déjà au IVe siècle, et ce ne peut être que notre formule « La grâce divine ». Ainsi s'explique aussi sa présence dans les diverses branches de l'Eglise syrienne. Certes il n'y a pas eu de cloisons étanches entre les différentes confessions, et les emprunts ne sont pas rares. Mais, précisément, pour les ordinations il n'y en a guère. Les prières varient d'un rite à l'autre et notre formule est la seule qui soit commune à tous. Nous pouvons donc conclure que la formule « La grâce divine » était déjà en usage dans le patriarcat syrien dès le IVe siècle.

III

Quelle est la valeur de cette formule et quelle place a-t-elle tenue dans le déroulement des rites ?

Chez les Syriens occidentaux et chez les Coptes, la formule est prononcée aujourd'hui par le diacre. Elle est donc exclue par là, dans ces rites, comme formule proprement sacramentelle. Mais cela ne préjuge pas de sa destination primitive, et l'historien doit se demander si cet usage actuel est primitif. En fait, l'accord du rite byzantin, du maronite et du syrien oriental montre que c'était bien une formule prononcée par l'évêque. S'il restait un doute, il serait levé par le témoignage du Pseudo-Denys, que nous avons cité plus haut : l'ἀνάρρησις est bien une formule dite par l'évêque.

Cependant cela ne résout pas entièrement le problème. On a discuté la question de savoir s'il s'agissait d'une formule sacramentelle ou d'une formule juridique. Jean Morin se prononçait pour cette dernière interprétation [13].

12. *Ibid.* 15, *PG* 35, c. 1004.
13. Morinus, *o. c.*, t. II, p. 26-28.

C'était, à son avis, la lecture de la charte d'élection, préparatoire à l'ordination proprement dite. De fait, si on lit certains eucologes, on a l'impression qu'il en est ainsi. A propos de l'ordination sacerdotale, le *Barberini 336* (VIIIe siècle), décrit ainsi le rite : on présente à l'évêque la charte (χάρτης) et pendant qu'il la lit, on lui amène l'ordinand ; l'imposition des mains et la signation viennent ensuite [14]. Mais si nous nous reportons au sacre épiscopal, dans le même manuscrit, la scène est décrite autrement : « Il lit (la charte), pendant que tous écoutent, en tenant la main sur la tête de l'ordinand. Et après la lecture de « La grâce divine », le peuple dit trois fois Kyrie eleison » [15].

C'est bien aussi ce que suppose le Pseudo-Denys. Il a cité tous les actes communs aux diverses ordinations et cela dans l'ordre chronologique. La lecture de la charte ou plutôt, pour reprendre son expression, l'ἀνάρρησις ne précède pas les gestes sacramentels, elle est indiquée après ces gestes, et ce sont les seules paroles prononcées par l'évêque.

De même chez les Syriens orientaux, la formule est prononcée pendant l'imposition des mains. Bien plus, au sacre patriarcal, la formule est prononcée par tous les évêques pendant l'imposition des mains et celle des évangiles. Là même où elle n'est pas prononcée pendant l'imposition des mains, elle la précède immédiatement, et rien ne permet d'y voir simplement un rite préparatoire à l'ordination.

C'était déjà l'avis de Siméon de Thessalonique (XVe siècle). Commentant la formule pour l'ordination du diacre, il écrit : « Quand il dit : « comme diacre », celui qui ordonne confère le charisme, et celui qui est ordonné reçoit le diaconat par la parole du hiérarque, aussitôt. Car elle est efficace, par le saint et divin Esprit, parce qu'il (l'évêque) ne parle pas en tant qu'homme, mais comme hiérarque, avec la grâce ; il produit la grâce et la grâce agit, parce que la parole de Dieu est efficace et qu'un seul et même Esprit opère tout » [16].

---

14. GOAR, *o. c.*, p. 244.
15. *Ibid.*, p. 251.
16. *De sacris ord.* 149, *PG* 155, c. 377.

Cette opinion fut reprise par Arcudius [17], elle fut combattue par Jean Morin [18]. Du point de vue historique, elle a toutes les chances de représenter la tradition la plus ancienne. Sans doute ne faut-il pas attribuer aux anciens orientaux des idées trop arrêtées sur la forme du sacrement. Il faut constater cependant que le Pseudo-Denys ne semble connaître qu'une formule indicative et que des témoins de diverses branches de l'Eglise syrienne attestent que la formule « La grâce divine » accompagnait l'imposition des mains et en donnait le sens.

On pourrait se demander pourquoi et comment cette formule est absente de deux témoins syriens : les *Constitutions apostoliques* et le *Testamentum Domini*. C'est que ces deux recueils, composés en Syrie, ne représentent pas la tradition syrienne authentique ; ce sont des remaniements de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Les rédacteurs ont dû faire un choix. L'auteur des *Constitutions* a bien pu ajouter, pour le sacre épiscopal, l'imposition des évangiles ; mais il lui était impossible de donner deux formes différentes pour accompagner le geste sacramentel. Il a sacrifié la tradition syrienne pour adopter les prières d'Hippolyte. Si la formule « La grâce divine » n'avait été qu'une formule d'élection, préparatoire à l'ordination, il lui aurait été possible de l'incorporer à son rituel ; mais comme elle accompagnait l'imposition des mains ou des évangiles, il ne pouvait que la sacrifier.

Comment expliquer que notre formule ait été désaffectée, chez les Syriens occidentaux, comme prière sacramentelle ? Il faut voir là, je crois, un phénomène analogue à celui que nous constatons chez les Latins, où des rites accessoires, comme la tradition des instruments ou

---

17. PETRUS ARCUDIUS, *De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis*, Paris 1672, p. 527-535.

18. Le P. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris 1930, p. 412-418, ne fait que reprendre les arguments de Morin, sans renouveler la documentation. Ainsi il invoque le témoignage du *Barberini* 336 pour la prêtrise, mais ne paraît pas connaître le texte du même manuscrit pour l'épiscopat. Il ne tient compte non plus ni du Pseudo-Denys ni de la comparaison avec les rites syriens.

l'onction, ont rejeté dans l'ombre l'imposition des mains. Chez les Syriens occidentaux, l'imposition des mains faite après l'attouchement des saintes espèces a paru plus expressive et plus efficace que celle qui se faisait avec la formule indicative. Mais c'est là un développement secondaire qui n'a pas de parallèle dans les autres rites ni de fondement dans les anciens documents.

Chez les Byzantins également l'introduction de formules déprécatives a tendu parfois à restreindre l'importance de la formule indicative, si bien que celle-ci paraît, dans certains eucologes, comme détachée de l'imposition des mains. Mais si nous tenons compte de l'ensemble des documents, c'est bien elle qui est la plus ancienne et, primitivement, la seule essentielle. Elle appelait cependant un complément. Elle se terminait par une invitation à la prière, et elle était suivie du Kyrie eleison. C'était bien court. Il était naturel qu'on développe le contenu de la prière, et cela s'est fait dans tous les rites ; mais cela s'est fait d'une manière indépendante dans chacun, car ces prières sont très différentes. Alors qu'on peut remonter à une source commune du IVe siècle pour la formule « La grâce divine », il est impossible d'en trouver une pour les textes de prières.

Nous pouvons donc conclure que, suivant toute vraisemblance, la formule « La grâce divine », sous la forme que nous lui trouvons dans l'eucologe byzantin, est la formule sacramentelle la plus ancienne dans le patriarcat syrien. Elle existait déjà au temps de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome. Elle apparaît comme seule formule attestée par le Pseudo-Denys, et la concordance de trois rites de type syrien (le byzantin, le maronite et le syrien oriental) montre qu'elle accompagnait l'imposition des mains.

Quand cette formule a-t-elle dépassé les limites du patriarcat syrien ? Il est difficile de le dire. Sa présence en Egypte n'est pas un argument suffisant pour affirmer qu'elle était répandue dans toutes les Eglises d'Orient, car le rite copte a subi fortement l'influence syrienne après Chalcédoine, et tous les témoins anciens relèvent de la Syrie. C'est donc une question qu'il faut laisser sans réponse.

Il n'est pas sans intérêt de souligner, en terminant, une concordance avec le rite romain. Celui-ci ne connaît pas de formule indicative pour l'ordination. La forme de l'ordination, pour l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat, se trouve dans les grandes préfaces dont le texte nous est donné déjà dans le Sacramentaire léonien. Or ces trois grandes prières commencent par exprimer la même idée que la formule orientale : c'est Dieu lui-même qui organise son Eglise dans sa hiérarchie et qui distribue les ordres pour la croissance du corps du Christ. Le mode d'expression est peut-être plus abstrait et moins énergique, mais l'idée est foncièrement la même.

B. BOTTE, O.S.B.

LE SENS DU RITE

« La tapisserie de l'Histoire n'a aucun point où l'on puisse la couper, en laissant le dessin intelligible » [1]. Cette phrase du regretté théologien anglican Dom Gregory DIX se trouve dans son livre excitant *Jew and Greek,* où il étudie la transplantation prodigieuse et cruciale de l'évangile sémitique, ou, comme il préfère l'appeler, syriaque, dans le champ de la culture hellénique. Ce mince volume pourrait admirablement représenter la première partie d'un traité, qui ne sera peut-être jamais écrit, des réactions réciproques de la Révélation, qui est une, en principe, et des cultures humaines dans leur immense variété, nécessairement multiple, mais dont l'effet diviseur n'est que secondaire et accidentel, encore qu'une grande partie de l'Histoire semble bien indiquer que la division est inévitable.

La question que nous abordons ici est, nous le reconnaissons, une forme du problème éternel : comment concilier l'un et le multiple ? Mais ce n'est pas sous ses aspects philosophiques que nous voulons ici l'envisager, non plus que dans ses implications théologiques. Notre dessein est de la considérer là précisément où ce problème est le plus aigu, le plus concret et, de tous les problèmes qui se posent aujourd'hui aux chrétiens — quelle que soit la confession dont ils se réclament, — le plus urgent.

La question de l'unité ! Elle est évidemment trop vaste pour être examinée comme telle dans un seul article : nous sommes donc obligé de limiter l'objet des remarques qui vont suivre. Un Occidental ayant l'expérience des traditions du protestantisme et du catholicisme, et qui est en même

---

1. GREGORY DIX ; *Jew and Greek, A Study in the Primitive Church,* Londres 1953, p. 14.

temps spécialiste de la spiritualité byzantine, ne peut qu'être frappé de la différence de culture religieuse, quand, pour la première fois, il entre en contact réel avec la tradition syriaque — dans la liturgie, dans les textes de l'Office, dans les membres de la communauté syrienne, surtout si ceux-ci sont, comme certains peuvent l'être, imprégnés de culture française à tel point qu'une page de syriaque ou d'arabe leur est antipathique, alors qu'ils savourent une page de français. Une question se pose donc, une question qui demande une réponse : quel est le sens du rite ? Quel est en particulier le sens du rite syrien ?

La question devient d'autant plus impérieuse que la latinité de la formation théologique et des livres de spiritualité paraît contraster avec les textes du Bréviaire et de l'Office Festival. A la réflexion, l'usage de certaines dévotions latines, telle que l'exposition du Saint-Sacrement, fait rêver. Où se trouve alors cette idée de crainte et d'effroi qui a fait disposer des voiles autour de l'autel, — voiles qu'à présent on ne tire jamais, s'ils y sont encore ? Et pourtant, on se propose de construire l'église du nouveau Séminaire de Charfet selon toutes les exigences du rite. La question demande une réponse avec encore plus d'insistance, quand on prend conscience de l'antipathie à l'égard des Grecs, — antipathie qui ne se limite pas au feuillet final des manuscrits (colophons) datés de l'année des « rusés Grecs », — antipathie qui d'ailleurs a sa contrepartie chez les Grecs dans le dédain ou l'ignorance presque délibérée de ce qui n'appartient pas à leur tradition.

C'est contre cet arrière-plan que la question se pose : quel est le sens du rite ? Et c'est dans le même cadre de référence que nous voudrions suggérer une réponse.

Pie XI et Pie XII, pour ne pas remonter à Léon XIII, ont eu maintes occasions, au cours de leur pontificat, de parler de l'unité de l'Eglise. Pie XI note son double lien interne, la foi et la charité ; et son lien extérieur, la primauté de Pierre, « en tant que perpétuel principe et fondement visible de l'unité »[2]. Il montre ensuite en

2. « *Tamquam perpetuo unitatis principio ac visibili fundamento* » : *Acta Apostolicae Sedis* (= A A S), 15 (1923),

cette primauté une unité de gouvernement, la plus attaquée de toutes les prérogatives de l'Eglise. Pie XII parle aussi de ce triple lien : foi, charité, « obédience et soumission commune à la hiérarchie légale, instituée par le divin Rédempteur lui-même »[3]. Nous avons peut-être l'air de revenir sur une évidence. Cependant, quoique l'unité de l'Eglise ait toujours comporté ces trois éléments, foi, charité et communion avec le Saint-Siège, ce dernier a subi un développement. Le simple fait passif, pour ainsi dire, de communion avec le Saint-Siège — avec un recours très occasionnel, comme ce fut jadis le cas, — n'est plus suffisant. Cette communion implique aussi la relation de gouverneur à gouverné[4]. Les privilèges d'hégémonie de Pierre sont supposés d'un exercice habituel. Ce n'est pas là, toutefois, un exericce arbitraire : il est déterminé par les sacrés canons.

Mais quels canons ? Car nul n'ignore que la procédure canonique varie suivant les traditions des différents rites. C'est donc ici qu'il importe de connaître, et avec une certaine précision juridique, ce qu'on entend par rite ; sans quoi les fréquentes assurances du Saint-Siège — qu'il honore et conserve les rites orientaux — pourraient en quelque sorte sembler illusoires[5].

---

p. 573. = *The Popes and the Oriental Church,* St Meinrad's Essays, May 1955 (= *OrCh*) p. 21.

3. A A S. 36 (1944), p. 134 = Orch. 65.

4. Ceci est l'élément *sub uno* dont parle Cajetan dans son commentaire sur la question de S. Thomas *de schismate* (S. Th. 2-2, 39, 1 ; Cajetan, dans l'édition Léonienne de S. Thomas, vol. 8, p. 307) et il se rapporte à l'ordre juridique que Pie XII souligne tout spécialement. Mais l'unité organique, qui ressortit à l'ordre théologique, est encore plus profonde. Dans le présent état de choses, état transitoire, les deux sont aussi essentiels que le sont, dans l'Eucharistie, les saintes Espèces et la *communion.*

5. Tel est précisément le point de vue de J. Karmiris, dans un article reproduit par *Ekklesia*, 1956, N° 22, p. 387 b. Il y fait remarquer que, dans ces conditions, les différents appels lancés par les Souverains Pontifes, directement ou indirectement, en faveur de l'unité seraient vains ; et cite la lettre récente de Pie XII à l'Abbé de Grottaferrata, à l'occasion du neuvième cen-

A cet égard, nous voudrions noter, avant tout, les paroles souvent citées de Benoit XV, dans le *Motu proprio* par lequel, en 1917, il créait la Congrégation pour l'Eglise Orientale : « Dans l'Eglise de Jésus-Christ, qui n'est ni latine, ni grecque, ni slave, — qui est au contraire catholique, — il ne peut être introduit aucune discrimination entre ses enfants ; et, de ce fait, qu'ils soient latins, grecs, slaves, ou de toute autre nation, chacun d'eux occupe un rang égal devant ce Siège apostolique »[6]. Le terme *rite* n'apparaît pas ici, mais, dans tout ce passage, il est clairement sous-jacent ; car l'objet de la Congrégation orientale était, et est encore, de s'occuper des diverses Eglises non-latines, sur un pied d'égalité avec celles du rite latin. La conclusion nous semble évidente : le Saint-Siège comme tel, c'est-à-dire en tant qu'il exerce les privilèges de Pierre, se tient au-dessus de tous les rites, et en relation égale à chacun d'entre eux, qu'il soit romain, byzantin, syrien, etc...

En 1923, Pie XI, écrivant aux Ruthènes, eut l'occasion de parler de l'unité, qui, dit-il, sera due, non pas aux efforts de l'homme, mais à la bonté de Dieu. « Tous les peuples réunis jouiront, ajoutait-il, des mêmes droits, quelle que soit leur race ou leur langue ; et quels que soient leurs rites sacrés, que l'Eglise romaine a toujours vénérés et religieusement maintenus en ordonnant leur conservation et en s'en parant comme d'un vêtement précieux, ainsi qu'une reine *in vestitu deaurato, circumdata varietate* »[7].

---

tenaire de la mort de St Bartholomée-le-jeune (*A A S* 47 (1955), p. 599). « Le mot *union*, (Ενωσις), dit-il, dans son sens vrai et concret, est malheureusement absent du vocabulaire romain, où il signifie assujettissement (υποταγη) à ladite primauté papale de pouvoirs et à toutes ses conséquences ».

6. *A A S*, 9[1] (1917, p. 530 = *OrCh.* p. 16, (*Motu proprio de Benoît XV*).

7. « Fiet autem, ut aequo jure utantur conjuncti populi, cujusvis sint generis aut linguae, quorumvis rituum sacrorum, quos Romana Ecclesia et sanctissime semper venerata retinuit, semperque decrevit retinendos, iisdem se tanquam pretiosis vestibus exornans, quasi regina... in vestitu deaurato, circumdata varietate », *A A S*, 15 (1923), p. 581 = *OrCh* p. 27 ; Benoît XV,

Il est donc clair que tous, non seulement les individus, mais aussi les rites, occupent un rang égal devant le Saint-Siège.

Il y a pourtant, dans ce passage, un élément qui laisserait plus d'un Oriental, surtout s'il est encore dissident, mal à l'aise : les paroles du Pape évoquant le souvenir des occasions nombreuses où la liturgie byzantine a été célébrée avec pompe à Saint-Pierre. Or certes, on peut faire usage des cérémonies byzantines ; mais ce n'est là qu'une apparence. L'Eglise catholique est animée, d'une manière intime et exclusive, de traditions latines. C'est peut-être là une déformation de la pensée de Pie XI ; deux choses néanmoins, sont indubitables : d'une part, c'est plutôt dans le sens de « cérémonies » qu'il a employé le mot « rite » ; et d'autre part, la résonance de ses paroles, qu'elle soit déformante ou non, éveille une crainte réelle chez les dissidents.

Cette crainte prend une consistance dans l'usage ambivalent que l'on fait du mot rite : s'applique-t-il seulement ou principalement aux textes et cérémonies liturgiques ; ou embrasse-t-il tout l'ensemble institutionnel et culturel qui caractérise chacune des Eglises non-latines ?

Le Pape actuel, avec sa pénétration juridique magistralement équilibrée, a vu et supprimé cette ambiguïté, dans son encyclique sur le quinzième centenaire de la mort de saint Cyrille d'Alexandrie. C'est un texte d'une importance capitale, qui mérite d'être cité *in extenso*.

« ...Cette affectueuse bienveillance favorise la connaissance réciproque que nos prédécesseurs se sont tous efforcés de procurer et de développer par diverses entreprises ; en particulier en fondant dans cette Ville Eternelle l'Institut Pontifical...

« Il faut de même envelopper d'une estime méritée tout ce qui constitue pour les Orientaux comme un patrimoine propre, légué par leurs ancêtres, à savoir ce qui regarde la liturgie sacrée et les Ordres hiérarchiques, ainsi que tout ce qui concerne les autres aspects de la vie chrétienne, pourvu que tout cela soit en complet accord

---

(*A A S*, II (1919), p. 98) s'est servi de ce texte dans un but semblable ; et de même Pie XII, comme nous le verrons bientôt.

avec la vraie foi religieuse et les normes des bonnes mœurs.

« Il est nécessaire, en effet, que tous et chacun des peuples de rite oriental, en tout ce qui dépend de leur histoire particulière, de leur propre génie et caractère, jouissent d'une légitime liberté, pourvu qu'elle n'aille pas à l'encontre de la vraie et intégrale doctrine de Jésus-Christ. Et ceci, qu'ils le sachent et le considèrent attentivement, aussi bien ceux qui sont nés au sein de l'Eglise Catholique, que ceux qui tendent vers elle par leurs désirs et leurs vœux ; de plus, que tous soient certains et convaincus que jamais ils ne seront forcés d'échanger leurs légitimes rites propres et leurs antiques institutions contre les rites et les institutions latines. Les uns et les autres doivent être tenus en égale estime et honneur, parce qu'ils entourent l'Eglise, Mère commune, comme d'une royale variété.

« Bien plus, cette diversité de rites et d'institutions, en gardant intact et inviolable ce qui, pour chacun, est ancien et précieux, ne s'oppose nullement à une vraie et sincère unité » [8].

Si maintenant nous nous reportons au passage de Pie XI, cité plus haut, nous remarquons que Pie XII semble l'avoir eu dans la pensée, avec toutes les incertitudes qu'il laissait subsister, en écrivant sa propre encyclique. Le concept de *rite* comprend, non seulement la liturgie, mais encore les institutions et tous les éléments de vie chrétienne qui ne sont pas opposés à la doctrine vraie et intégrale du Christ. Tous les rites doivent être regardés avec autant d'estime et de vénération. En outre, cette diversité qui ne s'oppose pas à l'unité, entoure *l'Eglise, notre Mère commune, comme d'une variété royale.* L'allusion de Pie XI au verset du psaume XLIV a été discrètement reprise. L'interprétation possible, que les rites orientaux ne sont qu'un ornement occasionnel pour l'Eglise *Catholique* (latine), est ici exclue : tous les rites,

8. *A A S*, 36 (1944), pp. 137, 138 ; *Documentation Catholique, XLII* (1945), p. 203 = *OrCh*, pp. 69, 70 ; cf HERMANN Ae. in *The Jurist*, année 1942.

en effet (le latin comme les autres), *entourent l'Eglise, notre Mère commune, d'une variété royale.*

Le rite est donc une chose vivante et de la plus haute complexité. Les catholiques latins, qui ont une tendance à croire que leur droit canon et leurs écoles théologiques sont simplement et exclusivement catholiques, ont du mal à se représenter la signification effective de cette égalité des rites. On peut distinguer, dans cette complexité, trois éléments : le culturel, le canonique et le théologique.

Cette variété royale, qui n'est pas la seule à orner l'Eglise, est aujourd'hui à peine perceptible. Il y a à cela trois raisons :

1) Les fidèles de rite latin sont infiniment plus nombreux que tous ceux de tous les autres rites réunis ;

2) Les fidèles de rite oriental se trouvent, pour la plupart, dans des pays où le développement de leur culture religieuse a été fortement entravé : dans le Proche-Orient, sous la domination islamique, soit turque, soit arabe ; les Ruthènes et les Podocarpathiens, pour leur part, ont pâti d'autres graves inconvénients ;

3) Raison plus profonde, mais due en partie aux précédentes : l'usage à peu près exclusif de la théologie latine. Nous touchons ici un point grave et délicat : grave, parce que sur lui sont basées toutes les accusations contre les communautés catholiques orientales résumées dans le terme *uniatisme ;* délicat, parce que, si nous nous faisons mal comprendre, on peut croire que nous attaquons l'unité de la théologie. Une brève explication est donc nécessaire [9].

On entend par *uniatisme* l'usage des formes extérieures d'un certain rite par une personne ou un groupe que l'esprit d'un autre rite continue d'animer de manière intime et définitive. Le terme, on le sait, a son origine historique dans la Pologne de la fin du XVIe siècle et du

---

9. Voir C. Korolevskij, « *L'Uniatisme : Définition, Causes, Effets, Etendue, Dangers, Remèdes* », in *Collection Irénikon* 5-6 = *Irénikon* 2 (1927) pp. 129 à 190, et plus particulièrement pp. 129 et 145 ; Voir également *Irénikon*, 6 (1929), pp. 231-260.

début du XVIIe, où le néologisme *unia* servait à indiquer l'Union de Brest (1596), en tant qu'elle impliquait la sujétion culturelle, ecclésiastique et sociale des Ruthènes aux Latins. Par cet usage, il a acquis une connotation dogmatique : catholique est l'équivalent de latin ; tandis que russe, ou grec, etc... est l'équivalent d'orthodoxe. Les Ruthènes, par conséquent, qui étaient en union avec le Saint-Siège, furent, par le fait même, animés d'une mentalité latine, tout en continuant à pratiquer la liturgie byzantine slave. Or, ce sens dogmatique, comme je l'entends ici, est radicalement inacceptable. Pour les catholiques, il signifierait l'identification totale de la foi catholique à la tradition latine ; et, de même pour les orthodoxes, orthodoxie coïnciderait avec hellénisme chrétien [10]. L'unité ne pourrait jamais être atteinte sans uniatisme d'un côté ou de l'autre.

Ce serait, sans aucun doute, une impasse. Ce serait la canonisation effective, de part et d'autre, de traditions particulières et d'habitudes de pensée théologiques. Ces traditions particulières et ces habitudes de pensée sont, certes, pleinement légitimes et tout à fait indispensables, mais ne peuvent, sous peine d'inefficacité finale, se tenir pour définitives, pour absolues. C'est ici précisément, nous semble-t-il, que la position prééminente du Saint-Siège, également au-dessus de tous les rites, s'avère d'une valeur décisive. Cette position prééminente dans le domaine des usages liturgiques, canoniques, institutionnels et culturels, nous l'avons déjà fait remarquer ; mais les traditions purement théologiques sont-elles comprises dans les usages en question ? Les documents pontificaux cités *supra* admettent-ils la légitimité d'une pluralité d'écoles ou de traditions théologiques ? C'est là une question qui, pour des raisons un peu différentes, a attiré l'attention du P. Daniélou dans un petit essai intitulé *Unité et pluralité*

---

10. Voir C. LIALINE : « *La Position spéciale de l'orthodoxie dans le problème œcuménique* », in *1054-1954 : l'Eglise et les Eglises*, II, p. 408, (Editions de Chevetogne) : l'Orthodoxie est « l'ensemble des Eglises locales de rites byzantin séparées de Rome, qui sont porteurs de l'héllénisme chrétien qu'elles identifient avec *la* tradition... » (les italiques sont de l'auteur).

en matière de théologie[11]. Tel que nous avons posé le problème, nous croyons bien qu'il implique une réponse affirmative.

Comme prélude à l'explication de notre pensée, nous devons d'abord faire remarquer que, s'il n'implique pas une réponse affirmative en un certain sens réel, les affirmations solennelles des récents pontifes ne peuvent être estimées qu'illusoires, après tout ; car la théologie est le sommet et la clef d'une formation ecclésiastique chrétienne. Cependant, il est hors de doute que la théologie est une ; et hors de doute que saint Thomas d'Aquin occupe une position privilégiée, qui ne s'affirme pas seulement dans le code de droit canonique de l'Eglise latine, mais qui vient d'être encore confirmée dans un canon analogue de la codification récente (partielle) pour les Eglises Orientales[12].

Or, saint Thomas enseigne que la théologie est une science qui procède de la connaissance de Dieu et des Saints par le donné révélé, et non des premiers principes de la raison. En outre, c'est une science une, non à cause de sa matière, Dieu et ses créatures, mais en raison de son objet formel, la lumière de la Révélation[13].

On pourrait se demander si les catégories aristotéliciennes de science et d'objet formel sont les plus appropriées à former un exposé de ce qu'est la doctrine sacrée ; mais il est indubitable que, sur cette base, la théologie est évidemment et nécessairement une. On ne peut qu'approuver cette assertion. Toutefois saint Thomas parle *formaliter* ; dans la question de la pluralité des traditions

---

11. *Recherches et Débats*, 10 mars 1955 : *Philisophies chrétiennes* ; on trouvera, pp. 11-21, la contribution de Daniélou.

12. Le *Motu Proprio : Postquam Apostolicis Litteris*, du 9 février 1952, can. 128, 2 (*A A S*, 44 (1952), p. 100) :

« 1. In theologicis disciplinis tradendis professores prae oculis habeant sanctorum Patrum et Doctorum Ecclesiae doctrinam. 2. Iidem professores in philosophiae rationalis ac theologiae studiis tradendis et in instituendis, in his disciplinis, alumnis, sectentur sancteque teneant rationem, doctrinam et principia, quae, praeeunte Ioanne Damasceno, Angelicus doctor s. Thomas Aquinas tradidit ac professus est ».

13. S. Th. 1. 1, 2 et 3.

et des écoles théologiques, on parle plutôt, et l'on est obligé de le faire *materialiter*.

L'exercice concret de la théologie est d'une complexité extrême. Cette complexité, sans parler de la capacité simplement personnelle des théologiens, se manifeste de trois manières principales :

1) le milieu culturel et philosophique dans lequel le théologien travaille ;

2) les problèmes auxquels le théologien doit s'attaquer ;

3) la manière et le degré dont il utilise ses sources.

Nous ne voudrions pas nous étendre ici sur les deux premiers éléments ; quelque significatifs qu'il soient, ils sont en grande partie en dehors de la théologie comme telle. Mais, pour ce qui est de la philosophie, il faut distinguer celle du milieu du théologien, et celle dont il se sert pour élaborer son œuvre. La première est extrinsèque, bien qu'elle ait une certaine influence ; la seconde est intrinsèque à son travail.

La recommandation des principes et de la doctrine de saint Thomas par le Saint-Siège (can. 1366, § 2) doit-elle donc être entendue comme imposant une condition unique pour tous les théologiens catholiques ? Et les théologiens qui viennent d'autres traditions théologiques à l'Eglise doivent-ils être tenus à ce même précepte ? Le canon 1366, l'un de ce groupe de dispositions qui réglementent les établissements et la formation théologiques, s'occupe des professeurs de séminaire. Or le paragraphe en question déclare que ces professeurs devront traiter la philosophie et la théologie rationnelles, particulièrement dans l'enseignement des étudiants en ces matières, « selon l'esprit, la méthode et les principes du docteur angélique (*ad angelici doctoris rationem, doctrinam et principia*), et s'y tenir religieusement ». Les professeurs de séminaire sont liés par ce canon ; les autres théologiens ou étudiants n'y sont pas visés ; mais, naturellement, ces derniers doivent connaître, et bien connaître, l'enseignement d'un docteur aussi éminent, que le Saint-Siège propose au-dessus de tout autre. Au reste, ce canon ne doit pas être entendu comme une restriction, dans la recherche de solu-

tions à nos problèmes ; l'encyclique *Humani generis* le précise [14]. Il est aussi reconnu que cette prééminence de saint Thomas n'interdit pas les enquêtes auprès d'autres docteurs et d'autres écoles, dans le domaine de la théologie catholique. En un mot il semble que la préférence du Saint-Siège pour saint Thomas soit surtout une mesure de prudence pour assurer à l'Eglise une doctrine solide et éprouvée, en face des multiples *ismes* de notre temps [15]. Et d'ailleurs, nous pouvons le noter, c'est surtout à saint Thomas lui-même que nous sommes invités et encouragés à nous adresser ; or, l'orientation actuelle des études thomistes tend à montrer que, dans la partie strictement théologique de son œuvre, celle qui traite de Dieu en Soi, l'élément platonicien ou néoplatonicien est mis beaucoup plus en relief que tout autre : c'est même là un aspect prédominant de la pensée de saint Thomas que l'interprétation scolastique avait négligé et passé sous silence [16].

---

14. *A A S*, 42 (1950), p. 575.

15. Il convient de noter les remarques de Pie XII, dans son adresse au Chapitre Général des Dominicains, au sujet du canon 1366, § 2, remarques dans lesquelles il affirme que, en regard des problèmes modernes et des progrès en philosophie et en théologie, le système de s. Thomas sert comme un guide avec lequel *ad veritatem cognoscendam et solidandam tuto procedi* (tur) (*A A S*, 38 (1946) p. 387). Quelques jours auparavant, le même Pontife avait recommandé au Chapitre Général des Jésuites de suivre fidèlement saint Thomas, dans les termes de leur constitution, « sa doctrine étant plus ferme, plus sûre, plus éprouvée, plus conforme aux Constitutions (ibid. p. 384). Voir aussi *Humani generis*, où il fait allusion à sa phrase aux Dominicains (A A S, 42 (1950) p. 573).

16. Cornelio Fabro, dans la préface de la deuxième édition de son ouvrage *La nozione metafisica di Partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino* (Turin, 1950, p. VI), dit aussi : « Questa risoluzione riesce, nel Tomismo, a incorporare gli elementi perenni del Platonismo di cui si era nutrita l'epoca patristica, trasfigurandoli entro la concezione aristotelica del concreto, per poi elevarso alla nozione cristiana di creatura ». Voir encore l'ouvrage d'Arthur Little : *The Platonic Heritage of Thomism* (Dublin, 1950). St Thomas lui-même, dans la préface de son commentaire sur les *Noms Divins* du Pseudo-Denys, dit, après avoir rejeté la doctrine platonicienne des formes séparées : « Sed

Voilà qui ouvre peut-être un point de contact important avec la tradition théologique byzantine, sur laquelle on a reconnu une profonde influence du courant néoplatonicien. Dans tous les cas, pour que des échanges entre les théologiens de tradition byzantine et ceux de l'Occident latin soient fructueux, il faut, non seulement que les Occidentaux se familiarisent avec la tradition byzantine, mais encore que les théologiens byzantins acquièrent une connaissance de première main de la pensée authentique des grands auteurs occidentaux, dont, sans aucun doute, saint Thomas est le plus grand.

Enfin, la troisième manière où l'exercice concret de la théologie montre sa complexité, c'est la méthode et le degré d'utilisation des sources. Bien entendu, les sources en question sont, en premier lieu, l'Ecriture, les Pères, les textes liturgiques, le rituel des sacrements. C'est par ces derniers que la tradition trouve son expression écrite et donne souvent une note d'interprétation de l'Ecriture, ou dessine une tendance dans cette voie. Ce sont elles qui, présentement, nous intéressent ; car si l'Ecriture est commune à tous les chrétiens, les Pères et les textes liturgiques diffèrent selon le rite. Il y a une différence, donc une pluralité, dans la matière coutumière de la théologie, qui se trouve nécessairement impliquée dans le rite que le théologien suit. Je n'entends pas suggérer par là que le théologien est limité aux Pères et aux textes liturgiques de son rite propre ; loin de là.

Depuis la Renaissance, les théologiens occidentaux ont fréquenté de plus en plus les Pères grecs, jusqu'à travers l'âge classique de la théologie, les IVe et Ve siècles. On ne peut que s'en féliciter. Mais comment les Occidentaux pourraient-ils avoir une connaissance aussi intime de leur doctrine que les Byzantins, pour qui, directement ou indirectement, ces Pères forment la nourriture théologique de base ? Au sixième concile œcuménique, Grégoire de Nysse fut appelé le Père des Pères, titre honorifique qu'en Occident, on ne pourrait décerner qu'à

quantum ad id quod dicebant (les Platoniciens) de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei christianae consona ».

saint Augustin. Cependant, Grégoire de Nysse se trouve parmi les ancêtres principaux de la théologie palamite et néopalamite. Combien insolites et étranges sonnent à nos oreilles ses proclamations négatives de l'incognoscibilité de Dieu et la discussion subséquente des énergies incréées ! Et pourtant, en dernière analyse, il se pourrait qu'il n'y eût là aucune divergence fondamentale [17].

Ces divergences sont dues à une différence de tradition patristique, à une diversité d'organisations ecclésiastiques, à des rapports opposés du corps monastique aux institutions de plus haute intellectualité. En Occident, les moines et le clergé composaient en grande partie ces corps ; en Orient, ils étaient principalement entre les mains des laïques. Tous ces facteurs auraient été opérants, s'il n'y avait pas eu de schisme. C'est à l'avenir qu'il appartient de voir ce qui se produira, quand les théologiens de chaque tradition auront acquis l'intelligence, et non simplement la connaissance superficielle, du point de vue théologique de l'autre ; en sorte que chacune puisse profiter des richesses du patrimoine voisin.

L'accord dogmatique est essentiel, l'unité ; mais non la conformité à une seule école théologique. A l'intérieur de la tradition latine elle-même, il existe plusieurs écoles reconnues, qui diffèrent par l'aspect du mystère divin qu'elles ont choisi pour coordonner toute leur synthèse théologique. Et cependant, avec cette différence — que l'on parte de l'Etre et de la Majesté de Dieu ou de l'Incarnation, comme pivot et charnière de tout l'édifice théologique, — il n'y a aucune diminution de l'unité dogmatique sous l'unique Magistère. La discussion *de auxiliis* elle-même, toujours prête à renaître de ses cendres, ne fait pas obstacle à cette unité.

La théologie est une en tant qu'elle procède de la connaissance et de la science de Dieu et des Bienheureux. Quant à nous, qui sommes encore *in via*, avec tout juste un commencement de vision par la foi et avec nos diverses contributions humaines, souvent très imparfaitement purifiées

---

17. *Voir* Endre von Ivanka : *Palamismus und Vätertradition*, in *1054-1954* (cf. note 10) II p. 45.

et sublimées pour cet office, nous ne pouvons donner qu'une interprétation théologique variée des vérités de la foi définies par l'Eglise et transmises par une tradition non-uniforme, mais d'un accord essentiel. La théologie est une pour autant qu'elle est la connaissance que Dieu a de lui-même et de ses œuvres ; une, pour autant qu'elle est la vision des Bienheureux. Tant que nous sommes encore des pécheurs, génés sous le voile de notre chair coupable, nous ne pouvons appréhender cette unité que par la foi, sous l'autorité, guidée par l'Esprit, de l'Eglise : nous ne pouvons donc l'actuer parfaitement. Cette actuation est la consommation où Dieu sera tout en tout.

Il n'est nul besoin de s'étendre longuement sur les autres principes de diversité des sources théologiques : les textes liturgiques. Jusqu'à présent, ils ont été très peu exploités pour cette fin particulière. L'homme est rare, à la vérité, qui pourrait être familier avec plus de richesses liturgiques que celles d'un seul rite, le sien. Si l'on compare les rites, on s'aperçoit bientôt que, pour l'importance des compositions ecclésiastiques employées dans l'office, en face des psaumes et des leçons de l'Ecriture, les rites byzantin et syrien sont beaucoup, beaucoup plus riches. D'autre part, les collectes romaines du rite latin ont une densité théologique dont il serait presque impossible de trouver ailleurs l'équivalent. Mais quel serait le résultat d'une exploitation systématique de ces richesses au bénéfice de la théologie ? Une accentuation de la diversité ? A certains égards, c'est hors de doute ; mais à d'autres égards, pour autant qu'il y a un rapprochement sous-jacent du fait sacramentel, il peut se faire une puissante réunion : le sens de communion aux mystères sauveurs du Rédempteur ressuscité prédominera.



Nous avons commencé ces remarques pour expliquer la relation du Saint-Siège aux divers rites ; il semble que nous avons conclu par la défense d'une pluralité effective, matérielle, de la pensée théologique. Une récapitulation de ces développements nous fournira l'occasion d'y introduire quelques distinctions.

Nous disions donc que le Saint-Siège, bien que latin du point de vue historique, se tient, en vertu de la primauté de Pierre, à relation égale avec chacun des rites. Le Saint-Siège n'est *ni latin, ni slave, mais catholique.*

Dans la bouche de Benoît XV, le sujet de cette affirmation n'était pas le Saint-Siège ; c'était l'Eglise. Ce qui est vrai pour le corps l'est aussi pour le *chef* hiérarchique où tout l'organisme est centré. Pie XII a exprimé, avec une plus grande précision juridique, que les droits de tous les rites sont les mêmes dans l'Eglise une ; et que le concept de *rite* implique tout le complexe historique, liturgique, institutionnel : cela seul est exclu qui est contraire à la vraie foi et à la juste morale. Les traditions théologiques sont la somme et l'âme de ce complexe ; elles ont donc droit égal et total dans l'Eglise, partout où elles ne sont pas en désaccord avec la morale et la foi. Allons plus loin : elles sont partie intégrante du patrimoine où les théologiens catholiques doivent puiser, — comme les théologiens byzantins aux sources occidentales.

En précisant son attitude à l'égard des divers rites, le Saint-Siège a souligné la nature complexe de l'unité de l'Eglise et sa position d'institution divine, de centre indéfectible de cette unité. Il nous aidera ici d'avoir recours à une distinction de saint Thomas, et au développement qu'en a donné Cajetan, dans son commentaire sur la question *De schismate* (qu. 39. IIa IIæ). L'Eglise est *une*, et sous *une seule tête*. La possession de la même foi et des mêmes sacrements ne fait pas des Eglises d'Espagne et d'Ecosse une seule Eglise, mais les rend seulement semblables l'une à l'autre. Le fait d'être subordonnées au même pontife ne fait pas de ces Eglises une seule Eglise, mais les constitue sous un seul chef. C'est seulement l'être et l'agir en tant que partie d'un tout qui constitue formellement l'unité. Ce sont là tous les éléments de l'unité de l'Eglise. On pourrait dire d'eux ce que Saint Paul dit des vertus de foi, d'espérance et de charité. Etre semblables dans la foi ; être soumis au même chef hiérarchique : ces choses passent avec le monde. Etre et agir en tant que parties d'un tout : cela demeure à jamais. C'est la communion (κοινωνία) non seulement l'un avec l'autre, mais pareille communion avec le Christ dans le Père, comme saint

Ignace le rend si merveilleusement évident, dans ses épitres.

Maintenant que les siècles ont passé, depuis que communication vitale, puis communion, ont cessé entre Rome et Constantinople, des développements sont intervenus de part et d'autre, qu'il serait inutile de nier, et impossible d'effacer. S'ils ne sont pas en harmonie avec la constitution divine de l'Eglise, ou s'il s'agit de développements purement contingents, ils tomberont en désuétude. Parmi les éléments essentiels, il y a le sens, maintenant augmenté, de la primauté et de l'infaillibilité du pontife romain. C'est une partie de l'élément « *sous un seul* » de Cajetan ; il est grandement nécessaire pour comprendre l'aspect juridique et sensible de l'Eglise une, dans le monde entier. C'est par là que la communion est réalisée, bien que ce ne soit pas la communion : c'est un moyen, non une fin. La pluralité et les échanges de la pensée théologique relèvent, par dérivation, de l'élément de communion, en tant qu'il manifeste les richesses de la vie divine dans l'Eglise et sa vivante unité.

Dans un récent article de *Theologia*, à propos du *Saint Pierre disciple, apôtre, martyr*, d'Oscar Cullman, le P. Afanassieff [18], considère la conception de l'unité de l'Eglise qui se fait jour dans les épîtres de saint Ignace, comme le prototype de celle des Orthodoxes. Il est vrai que l'unité sur laquelle insiste saint Ignace ne va pas au delà de l'Eglise locale, groupée (ou groupable) autour de l'évêque pour la célébration liturgique de la Cène. C'est lui qui, le premier, parle de l'Eglise catholique (*ad Smyrn.* VIII, 2). Mais il ne montre pas comment devient opérante l'unité de ce corps tout entier, dont les évêques sont éparpillés jusqu'aux extrémités de la terre (*ad Eph.* III, 2). Dans le corps local, l'évêque est le centre ; c'est lui qui célèbre, ou permet d'autres Eucharisties ; c'est lui qui apprécie la correction de la doctrine ; c'est lui qui pourvoit au bien de ses fidèles en autorisant les mariages. Mais pour le corps d'ensemble des Eglises, on ne voit pas de suggestion directe, sauf l'échange d'émissaires tel qu'il est pratiqué entre Eglises, ou entre Ignace et les

18. Nicolas Afanassieff, *L'Apôtre Pierre et l'Eglise de Rome*, *Theologia* 26, (1955), pp. 465-475, 620-641.

Ephésiens, les Magnésiens et les Tralliens. D'autre part, la conception d'une unité de l'Eglise en fonction de la primauté d'un seul siège, telle qu'on l'a juridiquement développée en Occident, est, nous dit l'auteur [19], inconnue de saint Ignace, et étrangère aux Orthodoxes. J'incline à me dire d'accord sur la plupart de ces points, sauf, toutefois, quelques réserves importantes. La mystique ignacienne est centrée sur l'Eglise locale, en même temps que sur l'Eglise triomphante ; en ce sens, il n'y a donc pas de transition à l'unité de l'ensemble des chrétiens. Cependant, rien n'interdit une telle transition ; il y a, en effet, à cela de bonnes raisons. L'évêque, entouré de son clergé, est parfois considéré par Ignace comme représentant le Christ avec ses apôtres, — parfois aussi comme les vingt-quatre Anciens auprès du Trône de l'Agneau. Une fois admis que les évêques sont les successeurs des Apôtres, avec leur président institué par le Seigneur comme successeur de Pierre, tout le corps épiscopal en communion avec le Saint-Siège apparaît comme un symbole d'unité, à la manière ignacienne.

C'est Cajetan, dans le passage déjà cité, qui déclare que le symbole de l'unité, membres participant au corps, est précisément la *synodus universalis*. Mais — et c'est là un *mais* d'importance, — l'évolution ecclésiastique de l'Eglise byzantine a été telle que, malgré la reconnaissance explicite occasionnelle de la primauté de Pierre, et son exercice sporadique en Orient, il ne s'y est jamais formé un sens opérant d'être les parties de ce tout, et d'être assujetti au pouvoir des clefs de Pierre.

En conséquence, l'orthodoxe qui vient à l'Eglise catholique est frappé par son aspect juridique ; le fait d'être *sous un seul*. Dans sa tradition particulière, cet aspect de la vie ecclésiastique avait été négligé, et la place de Pierre et de ses successeurs réduite d'une manière injustifiable. Il est obligé de suppléer à cette carence de développement de sa tradition première. Mais s'il n'y a eu ni pluralité, ni échanges de la pensée théologique c'est de deux choses l'une : ou bien, par une vigoureuse force de

---

19. *Art. cit.*, pp. 474, 638, 640.

caractère, il retient sa mentalité originelle ; ou alors, il verse dans l'uniatisme.

Au contraire, s'il y avait, chez les catholiques des divers rites, une pluralité effective et un courant d'échanges de la pensée théologique, toujours sous l'égide du magistère suprême, — l'orthodoxe rentrant au bercail y trouverait ses propres trésors conservés et même amplifiés ; son adaptation au régime « sub uno » serait facilitée, parce que son but, la communion, apparaîtrait réalisé dans les portées suprêmes de l'activité de l'Eglise : sa pensée théologique.



Les considérations qui précèdent sur les rapports du Saint-Siège avec les divers rites de l'Eglise ont été conçus comme le prélude et la justification des observations que nous espérons présenter un jour au sujet du rite syrien. On pourra nous excuser d'avoir apporté ici une référence exclusive au rite byzantin. Ce fut avec intention : outre qu'il englobe la population la plus dense, ce rite est le plus connu en Occident, où l'on a eu avec lui des contacts continuels. Au surplus, les cultures qui ont concouru à la formation des rites byzantin et latin sont étroitement apparentées : les formes fondamentales de la culture syriaque appartiennent à un autre monde.

Dom Polycarpe SHERWOOD, O.S.B.

(*traduit de l'anglais par L.M. GAUTHIER*)

L'ASSOMPTION DE MARIE DANS LE BRÉVIAIRE SYRIEN

La fête qui tient le plus au cœur des Syriens, celle qu'ils célèbrent avec le plus de ferveur, comme aussi avec le plus de solennité, est, sans contredit, après les fêtes de la Nativité de Notre-Seigneur et de sa Résurrection, celle de l'Assomption de la Sainte Vierge, le 15 août. Au Liban, le 14 août au soir, toutes les églises, tous les couvents maronites ou autres se couvrent de feux allumés sur leurs terrasses. Alors que la montagne s'embrase tout entière, aussi loin que le regard peut se porter, les cloches se mettent de la fête et sonnent à toute volée.

Qu'y a-t-il d'étonnant à cela ? On sait la dévotion très grande que toutes les Eglises de langue syriaque, maronite, syrienne d'Antioche, chaldéenne, ont toujours eue pour la Vierge Marie. Ces lumières qui se rejoignent d'un point à l'autre de la montagne, ces milliers de cloches qui se répondent dans la féerie d'un soir d'août, au Liban, ne font qu'exprimer la joie profonde de célébrer Marie le jour de son assomption corporelle au ciel.

Il serait intéressant d'étudier longuement la croyance des Pères de l'Eglise syrienne en l'assomption corporelle de la sainte Vierge. Ce n'est pas dans les quelques pages qui vont suivre que nous pouvons le faire. Par ailleurs, beaucoup parmi les écrits des Pères syriens sont encore inédits et disséminés dans les différentes bibliothèques d'Europe et d'Asie. Nous nous limiterons donc au bréviaire festival des Syriens occidentaux, appelé Fanqîth.

En y feuilletant l'office du 15 août, nous nous trouvons devant trois tendances : 1°) celle des Pères — très rares — qui, parlant de la mort de Marie, mentionnent l'ascension de son âme (nafcho), de son esprit (rûho) au ciel, sans pour cela exclure l'assomption de son corps.

Est-ce à dire que ces Pères ne croyaient pas à l'assomption corporelle de Marie ? C'est peut-être aller trop loin. On sait que dans le langage poétique on aime souvent utiliser cette figure de

réthorique qui consiste à employer la partie pour le tout. Les exemples foisonnent chez Virgile, et notamment dans l'Enéide. Mais pourquoi aller chercher chez Virgile ce que nous avons chez nous et que nous utilisons tous les jours ? Lorsque le prêtre à l'autel salue l'assistance : « Dominus vobiscum » ou bien « Pax vobis », que répondent les fidèles ? — « Et cum spiritu tuo ». Est-ce seulement à l'esprit du prêtre qu'ils rendent le salut, le dissociant de son corps ?

Il en est de même de ceux qui, parmi les Pères syriens, ont, parlant de l'assomption de Marie au ciel, employé le mot « esprit » ou « âme ».

Dans le kurôkho[1] *du psaume 40, qu'on va lire, on trouve : « La terre a été bénie par ta mort, et l'air par ton ascension au ciel. Les cieux et les cieux des cieux ont reçu ton esprit bienheureux » ; il est évident que l'auteur anonyme du kurôkho n'a pas voulu dissocier l'âme du corps. Le premier membre de la phrase laisse nettement entendre que c'est Marie — corps et âme — qui bénit l'air.*

L'hymne « rang après rang » est encore plus significative.

2°) d'autres Pères, moins rares, mais encore peu nombreux, disent expressément que son corps a été élevé au ciel ;

3°) la plupart enfin ne mentionnent ni son corps ni son âme ; ils n'établissent pas de distinction entre l'un et l'autre : C'est Marie qui est montée vers son Fils pour régner avec Lui sur tout ce qu'Il a créé.

Que peut-on conclure du témoignage de cette dernière catégorie de Pères ? Le mot qui revient le plus fréquemment sous leur plume pour désigner l'assomption est « Chûnôyo », qui se rend en latin par « transitus », et en français par « migration », sans toutefois la nuance d'expatriation qui s'attache à ce dernier mot. Emigrer, c'est quitter sa patrie, un pays qui est le sien, pour un autre qui ne l'est pas. « Chôni », c'est simplement quitter un lieu pour un autre, passer d'un endroit à un autre.

Ce mot de Chûnôyo n'est pas propre à certains des Pères syriens. Il est aussi celui que les Eglises de langue syriaque emploient pour désigner la fête du 15 août : « Chûnôyo d-yoldat Alôho = migration, transitus, *de la Mère de Dieu ». Peut-on parler de*

1. Kurôkho a le même sens que ʻényôno, antiphone. La différence entre l'un et l'autre est que le ʻényôno est généralement composé de strophes courtes, alors que celles du kurôkho sont un peu plus longues.

« migration », de « transitus » quand une partie seulement d'un être quitte un lieu pour un autre, alors que l'autre partie demeure là où elle était primitivement ?

Certes, si nous ne disposions que de cet argument pour démontrer que les Pères syriens, dans leur immense majorité, ont cru à l'assomption corporelle de Marie, notre argumentation serait bien faible. Notre but, dans ces quelques pages, n'est pas de prouver quoi que ce soit, mais de permettre aux lecteurs de l'Orient Syrien de connaître et d'apprécier les richesses de nos Pères. Ceux-ci, dans leurs compositions poétiques, ne se sont pas toujours donné pour tâche d'enseigner le dogme ; leur but n'a été que rarement doctrinal. Ils ont écrit simplement parce que leur cœur débordait d'amour pour Dieu, pour sa Mère, pour les Saints, pour l'Eglise, etc.; ils ont écrit pour exprimer leurs sentiments. Quand le Fanqîth s'est formé, ces compositions poétiques y ont trouvé leur place; elles ont fini par y avoir la part du lion.

Si les hymnes syriennes ne sont pas nécessairement le fondement de la foi des Syriens, elles n'expriment pas moins le sentiment général des Syriens en ce qui touche tel ou tel point de la doctrine.

Pour ce qui est de l'Assomption corporelle de la Vierge Marie, le sentiment général de toutes les Eglises de langue syriaque est, aussi haut qu'on puisse remonter, que Marie a subi la mort comme tous les autres êtres humains, comme son Fils Jésus ; mais aussi comme Jésus, son âme est revenue s'unir à son corps, et tous les deux ont été élevés au ciel. Saint Ephrem († 373) n'a-t-il pas écrit : « L'enfant que j'ai porté m'a portée, s'écrie Marie. Il abaissa ses épaules et me plaça sur ses ailes. Il s'éleva dans les airs et me confia : les cieux et la terre sont le royaume de ton Fils » ? [2].

Dans notre traduction, nous avons employé le mot « quitter ». Il n'exprime qu'imparfaitement l'idée du syriaque châni, qui signifie quitter un lieu pour un autre. *Le lecteur saura ajouter la nuance qui manque.*

*
**

Kûrôkho du Psaume 51, chanté à Vêpres du 15 août. (Fanqîth, Vol. VII, page 367).

1. Tu es bienheureuse, Vierge Sainte
Qui as mérité de devenir une mère pour Dieu.

---

2. *S. Ephraemi opera*, II Rome, p. 430.

En ce jour Il t'a enlevée de ce monde (šanyêḵ)
Pour le jardin de lumière, jusqu'à l'éternité.

2. La mort est inhérente à la nature de l'homme.
Elle est la fin de ce qui est revêtu de chair.
Aussi, comme une voie intérieure,
Tu as accepté la mort de la nature.

3. Comme le tabernacle que fit Moïse,
Ainsi le *Fils* Unique qui est sorti de toi a protégé ton [corps.
Que ta prière soit une protection
Pour ceux qui célèbrent ta fête.

4. En ce jour de ta migration de ce monde,
Fais que nous délaissions les passions honteuses ;
O Vierge Mère de Dieu,
Que ta prière nous soit un mur de protection.

5. Gloire au Premier-Né qui s'est manifesté de ton sein
Et parce qu'Il l'a voulu, t'a enlevée de ce monde (šanyêḵ)
Pour que tu jouisses de la gloire avec lui.
Que ta prière nous soit un mur de protection.

Du kûrôkho du psaume 40 « Seigneur je t'ai invoqué », nous n'extrayons que deux strophes :

Salut ô fille de David,
Vierge pleine de grâces,
Sainte et pleine de beautés.
La terre a été bénie par ta mort,
Et l'air par ton ascension au ciel.

Salut, Sion sainte,
La terre a été bénie par ta mort
Et l'air par ton ascension au ciel.
Les cieux et les cieux des cieux
Ont reçu ton esprit (rûḥo) bienheureux
Afin que tu jouisses avec ton Unique et ton Dieu.



L'un des traits concernant la dormition de la sainte Vierge, que les Pères syriens aiment évoquer, c'est la réunion providentielle des douze apôtres au chevet de Marie, le jour de sa mort. Cette tradition est puisée vraisemblablement aux livres apocryphes syriens. Selon une autre tradition, plus tardive que la première, l'apôtre

Thomas serait arrivé à Jérusalem quelque temps après la mise au tombeau de Marie. Il voulut la saluer une dernière fois, et les apôtres l'accompagnèrent au sépulcre. Ayant roulé la pierre, ils trouvèrent le sépulcre vide.

C'est cette réunion des apôtres autour de Marie, et espérée par elle, que décrit le boûtho suivant : Boûtho d-ramcho ; Fanqîth, Vol. VII, page 372).

1. Lorsqu'arriva, pour la Bienheureuse, le jour où elle [devaît quitter
Ce monde vers le monde nouveau et immortel,
Elle demanda à son Fils Jésus et supplia
Que viennent les apôtres et qu'elle les vît avant son départ.
Elle souhaitait être bénie par les prières
De ceux qui avaient été les témoins de son Fils et les [dépositaires de ses Mystères.

2. Elle appela le vieillard Pierre, chef du groupe,
André, Philippe et le grand Jacques.
Thomas qui toucha le côté de la Vie, et Bartholomée,
Labbaï Thaddée, le Chananéen, et tout le groupe,
Et l'autre Jacques qui est appelé le Frère du Seigneur.
Elle ne fut pas trompée dans sa confiance en son Fils.
Celui qui avait envoyé Habacuc à Babel vers Daniel
Réunit aussi les apôtres auprès de sa mère.

3. Jean, le maître de maison des vérités, s'approcha
Et donna la sépulture au corps pur de la Bienheureuse.
Nicodème le juste avait donné la sépulture au corps de [son Fils,
Et ce corps pur et vierge, c'est le fils du tonnerre[3] *qui l'inhuma.*
Les foules accompagnèrent de leurs cantiques l'âme pure
De celle qui fut, ô merveille, la mère du Fils de Dieu.

4. Gloire au Père qui choisit Marie parmi toutes les [nations,
Et fêta et magnifia dans toutes les parties *du monde* le [jour de sa migration ;

---

3. Marc, III : 17 : « Puis *il choisit* Jacques, fils de Zébédée, et Jean, frère de Jacques, auxquels il donna le surnom de Boanergès, c'est-à-dire, fils du tonnerre ».

Adoration au Fils qui, pour l'inhumation de sa mère,
[convoqua
Les prophètes, les apôtres et les patriarches, comme elle
[l'espérait ;
Reconnaissance à l'Esprit qui trouva son repos en elle,
[comme il lui plut.
Avec Lui, avec son *Fils* Unique, elle se réjouit le jour de
[sa migration.

Dans la troisième strophe du boᶜûtho qu'on vient de lire, on trouve une confirmation de ce qui a été dit au sujet de l'âme qui est employée pour désigner la personne tout entière. Dans cette strophe, il n'est pas question de l'assomption de la Sainte Vierge au ciel, mais de sa conduite au sépulcre. Là où nous devrions lire normalement « et les foules accompagnèrent... le corps pur », nous lisons « accompagnèrent l'âme pure ». Il est évident que le mot « âme » ne doit pas être pris ici dans le sens strict. On peut en dire autant de presque tous les passages où il est question de l'ascension « de l'âme » de Marie au ciel.

***

Comment les apôtres purent-ils se rencontrer auprès de Marie, alors qu'ils étaient disséminés aux quatre coins du globe ? Rien n'est impossible à la puissance divine. Le boᶜûtho suivant, sur le mètre de saint Jacques (dodécasyllabique) va nous l'apprendre. Ce boᶜûtho se chante à la fin de la prière du matin, Safro (Fanqîth, Vol. VII, page 394).

Béni soit celui qui a magnifié le jour de la mémoire de la
[bienheureuse,
Dans les églises, dans les couvents, et aux quatre coins de
[l'univers.

1. La vigne Marie a porté une grappe pleine de merveilles.
Et voici qu'elle m'appelle, moi émerveillé, vers ses
[merveilles.
La vigne Marie est *sortie* de cette vigne * [4] de David

4. Le mot « vigne » peut désigner en français, soit un terrain planté de ceps de vigne, soit le cep lui-même. En syriaque, ces deux notions se rendent par des mots différents : « Gfêto » désigne la vigne-cep, alors que « karmo » s'emploie pour le champ. Chaque fois que, dans cette hymne, le texte syriaque lit « karmo », nous avons fait suivre le mot vigne

Qui avait été plantée dans la terre des vivants et avait été [bénie.
La vigne Marie se tenait parmi les autres ceps de la vigne *
Et l'unique grappe qu'elle portait était pleine de merveilles.

2. La vigne Marie : aucune autre vigne ne lui était [semblable,
Car celui qu'elle portait était le maître de la vigne *.
La vigne Marie : cette vigne sauvage[5] qui poussa d'elle,
Les méchants la pressèrent et il en sortit un vin délicieux.
La vigne Marie, quand elle fut pressée par les pervers,
La grappe qu'elle portait détruisit et anéantit leurs [demeures.

3. La vigne Marie n'est point de la vigne * de la maison [de Noé
Qui apporta l'ivresse au juste.
La vigne Marie a donné du vin à ce monde :
Tous ceux qui en boivent se délectent et héritent la vie.
La vigne Marie a produit ce Vin[6] qui entra dans la salle [du festin ;
Et quand le vin manqua, il changea l'eau et elle fut vin.

4. Viens, scrutateur, et vois cette mère de la vie
Subir la mort, amère pour tous ceux qui sont nés.
Viens, scrutateur, regarde le Christ et ses légions ;
Il descend avec elles vers sa mère, le jour de sa mort.
Viens, scrutateur, regarde les prophètes qui ressuscitent
De leurs tombeaux et viennent vers elle, qui est inhumée.

5. Viens, scrutateur, regarde les apôtres qui chevauchent [l'air,
Et de toutes parts se hâtent et viennent voir son visage.
Viens, scrutateur, regarde Jean fils du tonnerre
Etendre ses mains vers ses yeux pour les *lui* fermer.
Viens, scrutateur, vois Abraham, Isaac et Jacob
Présents au moment de sa mort pour la mettre au tombeau.



d'un astérisque. Ainsi le lecteur ne confondra pas l'une et l'autre des deux notions.

5. Symbole du Christ né d'une vierge sans un concours humain.

6. Le vin eucharistique, le Sang du Christ.

Le Christ, dans la tradition syrienne, n'avait pas voulu que sa mère quittât cette terre avant d'avoir revu une dernière fois les apôtres de son Fils. Il ne voulait pas non plus que sa Mère montât au ciel sans apparat. Il envoya donc au devant d'elle, non seulement ses chœurs angéliques, mais aussi les âmes des justes de l'Ancien Testament. Ils l'accompagnèrent de leurs cantiques jusqu'au ciel. Le qôlo et le sedro qui suivent vont nous décrire la réception qui a été préparée par le Christ à sa Mère. Le Qôlo se chante à Vêpres (Ramcho), et le sedro au premier nocturne de la prière de la nuit (Lilyo) :

1. En ce jour sont descendus les Légions et les chœurs de feu et d'esprit. Les séraphins aux six ailes se sont élancés vers la terre. Les anges et les esprits célestes sont venus au tombeau de celle qui est pleine de grâce, afin d'honorer saintement le jour de la mort de *celle qui est* pure : Marie, fille de David, la Mère qui donna naissance au Messie, Verbe du Père céleste. Il s'était abaissé, parce qu'il l'avait voulu, et il s'était fait homme.

2. En ce jour, la Vierge Marie, fille de David, a quitté ce monde vers les tabernacles célestes d'où est bannie toute tristesse. Les *êtres* spirituels chantent devant elle la gloire de leur Seigneur qu'elle enfanta selon la chair. Ils fêtent le jour de la migration de celle qui fut la Mère de leur Seigneur. Alors qu'il était caché à tous les regards, elle le porta en son sein. A cause de cela il honora et magnifia le jour de sa migration.

3. En ce jour sont sorties toutes les âmes des anciens justes au-devant de l'âme de celle qui est pure, Marie, Mère de Dieu. Elle a été l'accomplissement de leurs prophéties ; par elle ont pris fin tous leurs symboles ; elle est en vérité la gloire de leurs prédications. Ces *âmes* la chantèrent avec allégresse jusqu'à ce qu'elle entrât dans sa demeure où, avec son Premier-Né, son Fils et son Seigneur, elle jouit de la lumière.

4. En ce jour, l'étonnement et la stupeur ont saisi tous les chœurs des esprits célestes. Les séraphins aux six ailes se tinrent avec terreur et effroi quand ils virent que, de la mère bénie qui avait porté et bercé Celui qu'eux-mêmes *portent* sur leur dos, l'âme avait été séparée du corps pur par la mort. Béni celui qui l'a élue et a habité

en elle, comme il lui a plu. Il l'éleva et la plaça avec les anges de feu et d'esprit dans les tabernacles pleins de lumière.

Sedro (p. 374).

...Les anges et les archanges sont dans l'émerveillement devant l'intensité de ta beauté, toi qui as porté Dieu, parce qu'il lui a plu, comme sur un trône de cristal. En ce jour, par sa providence et sa grâce, tu es montée vers lui afin de régner avec lui dans son royaume céleste.

En ce jour, les anges et les chœurs des archanges crient avec joie et disent : Viens en paix, trône sublime et divin ! Viens en paix, trône qui porta Dieu ! Viens en paix, buisson mystique ! Viens en paix, phare resplendissant de lumière !

En ce jour, les chœurs des chérubins et des séraphins inhument ton corps saint. En ce jour le prophète David se réjouit en te contemplant, toi tabernacle du Dieu de Jacob.

Et voici qu'en ce jour, ressemblant à tous les morts, tu es ensevelie dans le sein de la terre. En ce jour, tous les apôtres, ceux qui sont *encore* en vie et ceux qui se sont endormis, la volonté de ton *Fils* Unique les a réunis, ô merveille, afin qu'ils honorent et portent avec hommage ton corps qui a été le temple de la divinité.

Avec eux, nous aussi, humbles et pécheurs, nous honorons ce jour de ta migration pure et de ta mort divine. Nous recourons à toi, Vierge sainte...

Qôlo (p. 375).

1. Rang après rang, les anges du ciel volèrent et descendirent et, avec eux, les séraphins aux six ailes, afin d'honorer le jour de ta migration, vierge pure et pleine de grâce. Parmi leurs chants d'allégresse, ils te portèrent et te mirent au tombeau. Ils élevèrent ton âme et la portèrent vers la Jérusalem céleste, Halléluyah ! avec les justes qui t'aimaient.

2. A la première porte du ciel se tint Marie. Le soleil, la lune et les phalanges des constellations l'adorèrent. A la seconde porte, les anges fléchirent le genou. A la troisième, les archanges ; et ils lui dirent : Viens en paix,

Mère de notre Seigneur ! Grâce à toi, un sentier a été *tracé* entre le Père et le monde. Halléluyah ! Viens régner sur nous.

3. Le Christ-Roi, notre Sauveur, éleva et plaça dans un tabernacle plein de vie la mère qui l'avait enfanté ; sur une table pleine de délices, dans un lieu d'où toute tristesse est bannie, où ne règnent ni la mort ni la souffrance. *Là* elle intercède auprès du Roi des rois afin qu'il épargne le monde, Halléluyah ! et donne la paix à son Eglise.

4. Bienheureux es-tu, Jean, adolescent et vierge, apôtre que choisit, d'entre ses compagnons, le Dieu-Verbe. En tes mains il confia la Vierge sa Mère, te disant : Enfant, voici ta mère. Sers-la avec pureté tous les jours de ta vie et tu hériteras avec elle le royaume et la vie qui ne connaît pas de fin, Halléluyah ! Et elle sera pour toi une mère.



Citons encore un extrait du sedro de la prière du Matin (*Safro*) (Fanqîth, VII, p. 390).

...Car le mystère de la vie est symbolisé par elles (i. e. les vignes).

Tu es en effet la vigne bénie qui as donné au monde la boisson de vie et de rédemption. Aujourd'hui la mort t'a pressée, à cause de la sentence de mort *prononcée* contre Adam ; et tu as donné à boire *à la mort* qui t'a pressée le vin de la souffrance ; mais à ceux qui t'ont aimée, tu as offert la boisson des secours.

Tu es, ô Vierge, l'arbre de bénédictions. En ce jour tu as été arrachée de la terre d'épines, et replantée dans ce paradis édénique près de l'arbre de vie qui avait germé dans ton sein ; et voici que, par toi, toutes bénédictions, toutes grâces et tous secours sont accordés à ceux qui croient.

Et nous, ô Vierge sans tache, nous nous approchons avec une foi glorieuse pour chanter tes louanges, avec les chœurs choisis des apôtres, des pontifes purs et des âmes des saints. Avec les phalanges angéliques, nous portons en esprit ton corps très pur et qui a porté Dieu. Avec paix et amour nous l'accompagnons au sépulcre en disant :

Viens en paix, Vigne honorée, Marie : de toi est sortie la grappe spirituelle dont le vin rassasia les âmes fidèles ;

Salut, Vigne honorée, Marie, de qui a germé le fruit de bénédictions ; et de ses bénédictions la terre entière a été remplie ;

Salut, Vigne bien-aimée, Marie : Tu as été arrachée de la forêt dense d'épines et de ronces, et as été replantée en ce jour dans le jardin plein de délices ;

Salut, Vigne glorifiée Marie : Tu as été plantée près de l'arbre de vie qui a germé en toi, et par lui tu es nourrie avec abondance ;

Viens en paix, Vigne symbolique Marie, tu es montée en ce jour de Gethsémani vers le paradis de béatitudes.



Tous les témoignages qui viennent d'être cités ont été recueillis dans l'Office Festival du 15 août. Les Syriens possèdent un autre office pour les jours des féries dans l'octave de l'Assomption. Cet office n'est pas obligatoire. Il dépend du Maître de Chœur, soit de le faire chanter, soit de prendre, dans le Schhîmo, les prières du jour de la semaine.

Les thèmes qui sont développés infra octavam *sont, à peu de choses près, les mêmes que ceux que nous avons donnés en exemple. Certains textes, cependant, semblent plus explicites quant à l'assomption* corporelle *de Marie. En voici très brièvement quelques-uns :*

La deuxième strophe du Qôlo du second nocturne, (Fanqîth VII, page 407) :

Ton corps pur et saint, qui a été habité par celui qui porte le ciel et embrasse l'univers, voici que nous le voyons aujourd'hui subir la mort et quitter ce monde pour le monde nouveau plein de félicité, parmi les chœurs et les légions des anges, parmi les rangs et les armées célestes qui portent ton corps *entouré* de leurs chants harmonieux et l'élèvent jusqu'au royaume.

Strophe du Boᶜûtho de la prière du Matin (Safro), (Fanqîth VII, page 412).

Ta migration a étonné les *êtres* célestes et ta mort les terrestres. L'air, au travers duquel ton corps montait

entonna les chants mélodieux en ton honneur, ô Sainte ; le soleil intensifia l'éclat de ses rayons quand il vit un soleil qui le surpassait.

Troisième strophe du Qôlo de Vêpres (Ramcho), (Fanqîth VII, page 401).

En ce jour de ta mort, Vierge pure Marie, les anges descendirent du ciel rang après rang. Leurs voix chantèrent *tes* louanges avec des accents pleins d'allégresse. Ils portèrent ton corps avec vénération ; ils l'élevèrent et le placèrent avec joie dans la Jérusalem céleste.

Dans cet office infra octavam *une nouvelle idée apparaît, que nous n'avons pas rencontrée dans les compositions du 15 août : la mort et le tombeau ont été l'échelle qui a permis à Marie de monter vers son Fils.*

« Qu'elle est pure et sainte, cette âme que la terre n'a pas ternie par le péché ! Qu'il est immaculé et vierge, ce corps qui a rendu la vie à Adam ! Comment, ô Marie, as-tu subi la mort ? Comment as-tu été mise au tombeau ? Cette mort n'a-t-elle pas été pour toi l'échelle qui te fit monter au ciel, auprès de ton Seigneur, ton Fils et ton Dieu ? » (*Fanqîṯ, page* 405.)

« O merveille glorieuse qui saisit d'étonnement ! La source de vie est portée en procession et mise au tombeau, et ce tombeau a été l'échelle vers le ciel. Réjouis-toi, Gethsémani, temple saint et arche de la Mère de Dieu ». (*Fanqîṯ, page* 398.)

G. KHOURI-SARKIS.

COMPTES RENDUS

Commun du bréviaire de la liturgie syrienne, traduction de **F. A.** ; 351 pages 31 × 16 ronéotypées, 1957.

C'est le titre que F. A. donne à sa traduction du bréviaire ferial syrien occidental, appelé communément « Schᵉhîmo » = le Simple. La revue de l'Orient Syrien s'est efforcée, depuis sa création, de donner à ses lecteurs une idée de la composition de l'office divin, tant ferial que festival, chez les Syriens ; mais il lui était impossible de publier in extenso le texte des prières récitées par le prêtre syrien, seul moyen pour illustrer dans la pratique les explications fournies ça et là par la revue. Ceci vient enfin d'être fait.

Les Syriens, on le sait, possèdent deux sortes de bréviaires ;

a) le *Schᵉhîmo,* le ferial, qui contient les offices canoniaux pour les six jours de la semaine, du lundi au samedi ; ces offices sont récités ou chantés quand aucune fête de première ou de deuxième classe ne tombe ; ce qui arrive assez fréquemment puisque le calendrier syrien catholique s'est arrêté à l'année 451, date du concile de Chalcédoine.

b) Le *Fanqîth,* par contre, contient dans ses 7 volumes in-folio, les offices de tous les dimanches de l'année, des fêtes dominicales, des fêtes de la Sainte-Vierge et des Saints (1re et 2e classe), ainsi que les offices de tous les jours du carême, de la semaine de la passion, de celle de Pâques, etc. [1].

---

1. Les anciens bréviaires « schᵉhîmo » ne contenaient, des offices du Dimanche, que les heures de Sexte et de None. Il était donc impossible pour les prêtres syriens en voyage, ou qui, pour une raison ou une autre, ne pouvaient avoir accès aux Fanqîth, de réciter l'office canonial du Dimanche. La dernière édition, faite par les soins de S. Em. le Cardinal Tappouni, en 1937, a essayé de résoudre cette difficulté. Le nouveau bréviaire contient désormais, à la fin du volume, un office canonial qui peut être récité tous les Dimanches de l'année, et cet office n'est autre que celui du Dimanche de la Resurrection. Son Eminence a eu

C'est la traduction complète du *Schᵉhîmo* que nous offre aujourd'hui F. A. en un volume de 351 pages. Le traducteur n'a pas osé livrer son œuvre à l'imprimerie ; il s'est contenté de la faire ronéotyper. Hâtons-nous de dire que ce travail a été fait très proprement sur du papier fort.

La traduction elle-même est bonne. Son auteur a tenu à serrer d'assez près le texte syriaque. Les quelques légères critiques qu'on peut lui faire ne nuisent en rien à l'importance et à l'utilité de ce travail. C'est ainsi qu'on peut reprocher à F. A. d'avoir fait sa traduction des psaumes sur les textes de la vulgate, alors que les Syriens utilisent la Peschitto, et les différences entre les deux textes sont, comme on le sait, parfois assez notables ; la numération des psaumes est tantôt celle des Septante, et tantôt celle de la Peschitta, ce qui peut permettre parfois des confusions. F. A. a tenu à traduire des mots syriaques donnés à certaines formes de compositions poétiques, au lieu de les conserver dans leur langue primitive et dans la forme devenue familière, même aux Occidentaux. C'est ainsi qu'on lit, non sans surprise, « cantique » pour « Qûqliûn » ; « demande » pour Boʿutho » etc.

Malgré ces quelques erreurs de détail, la traduction de F. A. reste très précieuse et on ne peut que féliciter chaleureusement son auteur de l'avoir faite. Regrettons seulement qu'il n'ait pas jugé opportun de la tirer à un nombre d'exemplaires susceptible de satisfaire toutes les demandes.

On peut se procurer cette traduction à la bibliothèque de l'*Orient Syrien*, au prix de 550 francs.

La liturgie syrienne. Traduction française de F. A. ; 186 pages.

Sous ce titre, le même F. A. donne une traduction française « des deux missels employés par les prêtres syriens catholiques », c'est-à-dire le Missel dit « de Rome », publié à Rome en 1843, et le missel actuel, publié par les soins de Mgr Rahmâni en 1922.

---

soin d'avertir les prêtres syriens, dans une note placée en tête de cet office, qu'il ne peut être récité qu'en « cas de nécessité » ; et qu'en « dehors d'une cause de vraie nécessité » il n'est pas permis de le réciter à la place de l'office du dimanche propre ».

La traduction comprend l'Anaphore des XII Apôtres, à laquelle est rattaché *l'ordo communis* de l'avant-messe, de la messe des catéchumènes et de certaines parties communes de la messe des fidèles ; les différents introïts, les Anaphores de S. Jacques, S. Basile, S. Cyrille, S. Jean Chrysostome, S. Jean l'Evangéliste, S. Marc, S. Eustathe, S. Xyste, S. Matthieu, S. Pierre, et IIe de S. Basile.

Le traducteur consacre les 33 dernières pages aux « hymnes du chœur chantés aux messes solennelles », au *propre du temps* et *des saints*, et enfin à la *signation du calice*.

Un livre aussi dense aurait dû contenir un nombre considérable de notes explicatives. F. A. n'a pas cru opportun de les donner et c'est une grave lacune. Le lecteur est ainsi amené à croire, par exemple, que le « propre » de telle fête, ou de telle commémorasion est strictement fixé *ne varietur* ; alors que dans la pratique, la plus grande liberté est laissée au maître du chœur pour choisir, parmi les différentes pièces liturgiques, celle qui lui paraît la plus apte à être chantée. On aurait aimé également savoir si le rit de la « signation du calice », ou messe des présanctifiés, est tiré du missel de Rome ou de celui de Rahmâni. Ce rit accuse de nombreuses différences, selon qu'on utilise l'un ou l'autre des deux missels. Il en est de même pour certaines formules de l'Anaphore. Il eut été préférable de s'en tenir à un seul missel, celui de Mgr Rahmâni, que le savant patriarche n'a publié qu'après de nombreuses années employées à comparer les textes des différents manuscrits.

Ces lacunes n'enlèvent que peu de chose au mérite du traducteur. Il a réussi à donner à ceux qui aiment les liturgies syriennes un livre de prières admirables, et aux liturgistes un instrument d'un premier travail sur les anaphores syriennes.

G. K.-S.

Michel Lacko, S. J. : Atlas hierarchicus Eclesiæ Catholicæ Orientalis ; Institut Pontifical Oriental, Rome 1956, 22 pages 31 × 16.

Ceux qui étudient les Eglises Orientales, leur histoire, leur liturgie et surtout leur expansion actuelle après les brassages de peuples causés par deux grandes guerres, cherchaient en vain, jusqu'ici, un atlas pratique qui leur permettrait de situer

les différents diocèses orientaux. Cette lacune est aujourd'hui comblée par le R. P. Lacko, de l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Il vient en effet de publier une petite plaquette dans laquelle on peut trouver tout aussi bien les diocèses orientaux après la réorganisation de l'empire romain par Dioclétien, que les sièges patriarcaux, métropolitains et épiscopaux des temps présents. La plaquette consacre une page à chaque Eglise dans chaque continent et donne une vue d'ensemble sur les sièges des Eglises du Proche-Orient.

Plaquette très utile à la vérité, mais que nous espérons voir un jour prochain plus amplifiée et, surtout, imprimée. Certaines cartes, notamment celle qui se trouve aux pages 10-11, sont trop compliquées pour que les non initiés puissent les comprendre ; et les initiés auraient préféré voir, à côté de chaque point noir indiquant un « locus historicus », un appel de note dans laquelle seraient mentionnés les sièges qui se trouvaient autrefois dans ce lieu.

Il est regrettable que l'auteur de ce travail intéressant n'ait pas songé à consacrer une ou deux pages supplémentaires pour donner des explications, qui n'auraient certes pas été superflues.

Cependant, telle qu'elle est et malgré son insuffisance, cette plaquette est utile, voire précieuse, et son auteur ne peut qu'être félicité d'avoir pensé à la donner aux orientalistes.

Henri Chirat : L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique. Collection "Lex orandi", éditions du Cerf, Paris 1949. 282 pages 20×13.

Huit années se sont écoulées depuis la publication de ce livre et cependant il est tujours demandé, parce qu'il est toujours d'actualité. Il restera d'actualité tant que les chrétiens tiendront des Synaxes et voudront en connaître les origines.

Avec H. Chirat, le lecteur remonte jusqu'à l'Ascension, il revoit les chrétiens au Temple et à la Synagogue, il assiste aux réunions qu'ils organisent entre eux, réunions de prières, réunions eucharistiques ; il s'arrête longuement à la description du baptême ; il jeûne avec les chrétiens de la première Eglise, participe à leurs œuvres charitables, etc, etc.

Ce qui caractérise le livre de M. Chirat, c'est que son auteur

ne s'est pas contenté de suivre les chemins battus. Ses sources n'ont pas commencé avec le Nouveau Testament : il est allé chercher leurs fondements dans l'ancienne Loi, dans les traditions judaïques, le Talmud et la Mishna, avec lesquels l'auteur semble être très familiarisé. Son livre est plein d'érudition, mais d'une érudition qu'il a su mettre à la portée de tous. Ses notes surtout sont très précieuses parce qu'elles introduisent le lecteur dans un domaine à peu près ignoré du grand public, celui des institutions juives.

Nous ne pouvons donc que féliciter l'auteur du grand succès qu'a connu son ouvrage, et qui est bien mérité.

Qu'il nous soit toutefois permis de faire une petite réserve. Il nous semble que l'auteur s'est trop engagé quand il a affirmé que la célébration de la « Cène de l'Eglise » a emprunté ses grandes lignes, non pas « au rituel pascal accompli une seule fois dans l'année, mais au cérémonial observé chez les juifs à tout repas important », le *chabûroth*. Nous savons que beaucoup parmi les exégètes modernes sont de cet avis. Cependant nombreux sont ceux qui peuvent retrouver ces grandes lignes plutôt dans le *Grand Halêl*, et leurs arguments ne sont pas dénués de toute valeur. Plusieurs des affirmations de l'A. gagneraient à être moins péremptoires.

Nous ne pouvons que recommander très chaleureusement le livre de H. Chirat à tous ceux qui ont à cœur de s'initier aux origines du culte chétien.

G. K.-S.

J. B. Segal : Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam, from the proceedings of the British Academy, vol. XLI. Oxford University Press, 1955, 30 pages. 25 × 15,5.

S'il est un pays dont on a peu décrit l'histoire aux IVe, Ve et VIe siècles, c'est bien la Mésopotamie. Il y eut, en 1904, l'excellent ouvrage du Chanoine Labourt : *le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide* ; il est aujourd'hui dépassé. Il y a eu, tout récemment, un chapitre plein d'érudition, du professeur Moscati dans son livre : *Histoire et civilisation des peuples sémitiques* ; il y eut d'autres ouvrages encore qui ont

traité de la Mésopotamie. A tous ces ouvrages, M. J.-B. Segal, professeur à l'Ecole des Etudes Orientales et Africaines de l'Université de Londres, vient apporter sa contribution, dans sa brochure : Mesopotamian Communities from Julian to the rise of Islam. Ce qui rend cette contribution précieuse, c'est qu'elle ne se contente pas de généralités : elle établit une nette distinction entre les groupes vivant dans la partie romaine de la Mésopotamie et ceux des villes et des campagnes soumises aux Perses, c'est-à-dire entre la Syrie Occidentale et la Syrie Orientale. Elle décrit les traditions, les mœurs, l'administration civile et religieuse, les lois, la pauvreté et la richesse, le mode de vie des uns et des autres d'une manière vivante, allègre. L'auteur, qui a eu recours aux sources les plus diverses, qui a puisé aux auteurs les plus anciens, n'hésite pas à égayer parfois son lecteur en rapportant certains faits cocasses et pleins de saveur.

Le charme de ce petit fascicule ne nuit pas à son utilité. Il est précieux pour tous, mais plus particulièrement pour ceux qui se penchent sur les Eglises de langue syriaque. Bien des points qui leur paraissaient obscurs se trouveront éclairés d'un jour nouveau, grâce à sa lecture. C'est pourquoi nous remercions J.-B. Segal d'avoir apporté sa contribution pour une meilleure connaissance de la Mésopotamie ancienne.

G. K.-S.

Mgr C. Amadouni : La divine liturgie du rite arménien, Imprimerie Arménienne, S. Lazare, Venise 1957. XVI + 143 pages 17 × 11.

Un petit livre qui vient à son heure. Le public de langue française, qui aime assister à la célébration de la sainte liturgie dans les différentes églises orientales, pouvait suivre, grâce à des traductions mises à sa disposition, les différents éléments des liturgies byzantines (roumaine, russe, ukrainienne, melkite) et des liturgies syrienne, maronite, chaldéenne. Seule la messe arménienne, parmi toutes celles qui sont représentées en France, lui restait fermée, impénétrable. Jusqu'ici en effet aucune traduction française n'en avait été faite.

Mgr Amadouni, Vicaire Général pour les Arméniens en France, vient de combler cette lacune et nous saluons avec joie le petit livre qu'il nous offre.

La première partie comprend les prières de la grand'messe, car « elle seule, dit l'A. dans sa préface, est la liturgie officielle dans sa plénitude, la messe basse étant une liturgie condensée, ou en résumé, pour des fins pratiques de piété quotidienne de date assez récente ».

Suivent, en appendice, quelques hymnes et les parties propres à certains jours de fête (pp. 69 à 101). Vient enfin la traduction de la « messe basse ».

S'il est permis à un profane de donner son opinion en la matière, nous dirions que la « messe basse », telle qu'elle est traduite et présentée par Mgr A., permettra facilement aux fidèles non initiés de suivre les différentes phases de la célébration eucharistique selon le rite arménien. Il leur sera plus difficile de suivre la grand-messe, non par la faute de Mgr A. qui a fait de son mieux pour la présenter avec clarté, mais parce que trop souvent les prières du célébrant, du chœur et du diacre se chevauchent. Mais cela n'enlève rien au mérite de ce livret qui, s'il permet aux fidèles d'assister avec fruit à la messe arménienne, sera aussi très utile pour ceux qui aiment comparer entre elles les diverses liturgies orientales.

G. K.-S.

R. Köbert, S. J. : Vocabularium Syriacum. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1956, 215 p.

Le R. P. Köbert, professeur de syriaque et d'arabe à l'Institut Biblique, a publié déjà une excellente Chrestomathie syriaque (*Textus et Paradigmata syriaca*, 106 p.). Il lui ajoute maintenant un bref et très commode dictionnaire syriaque-latin, dans lequel il réunit aux mots utilisés dans sa Chrestomathie ceux des évangiles dans la syro-peshitta. L'œuvre du P. Köbert est certainement mieux conçue que le *Lexicon to the Syriac New Testament* de Jennings et Gantillon (Oxford, 1926) : le P. Köbert en effet, avec un plus grand soin, s'applique à classer les mots selon leur racine, et à nous renseigner sur leur étymologie ; il évite en outre diverses fautes de Jennings-Gantillon. Aux étudiants que les dictionnaires de Payne Smith et Brockelmann effraient par leur abondante documentation et leur prix, le P.

Köbert donne le moyen de s'initier au syriaque avec moins de peine et à moins de frais. Le jour où des travaux plus amples les inviteront à utiliser des lexiques plus complets, ils le feront plus aisément et avec moins de perte de temps.

Le R. P. Köbert me permettra cependant d'exprimer un souhait ; c'est qu'il entreprenne pour l'arabe ce qu'il vient de réaliser si heureusement pour le syriaque. La tâche serait, pour l'arabe, beaucoup plus urgente, car il est relativement aisé, même à un débutant, de se retrouver dans les dictionnaires syriaques de Brun et Brockelmann, tandis qu'il est franchement difficile de ne pas se perdre dans le *Vocabulaire Arabe-Français* de Belot. Le lexique qui termine l'*Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern* de Brünnow-Fischer ne donnant que des mots tirés d'écrits profanes, il ne pourrait être que de maigre utilité pour la critique textuelle du Nouveau Testament. J'ose espérer que le R. P. Köbert acceptera de combler nos vœux en nous donnant un meilleur instrument de travail pour l'étude des versions arabes de la Bible.

L. Leloir, o. s. b.

René R. Khawam : Romanos le Mélode : le Christ Rédempteur, Beauchesne et Fils, Paris 1956. 180 pages 14 × 11.

Une savoureuse et très intéressante introduction du R. P. Dalmais o. p. présente au lecteur Romanos-le-Mélode, ce qu'on sait de sa vie, sa poétique et sa doctrine. M. René Khawam, avant d'aborder la traduction proprement dite, indique brièvement les raisons qui l'ont porté à traduire quelques-unes des poésies de Romanos et à donner à sa traduction la forme d'un drame sacré : « Sans rien sacrifier du sens exact de ces textes, nous avons voulu faciliter leur emploi éventuel pour des récitations chorales au cours d'une veillée ou d'une réunion de prières. D'autant plus que le génie poétique de Romanos est essentiellement dramatique ».

La traduction des hymnes sur la Nativité, sur Judas, sur les larmes de Pierre, le Thrène de la Mère de Dieu, la Résurrection et la Pentecôte, faite sur les textes grecs de Pitra, Krumbacher, ou Cammelli, sonne très agréablement à l'oreille du lecteur français.

Nous ne pouvons que féliciter chaleureusement M. Khawam d'avoir su éviter les pièges d'une traduction trop littérale, et surtout d'avoir permis à un large public, notamment celui de langue française, de mieux connaître et apprécier quelques-unes des pièces incomparables de ce grand mélode syrien et byzantin que fut Romanos.

G. K.-S.

Emmanuel Delly : La Théologie d'Elie bar Chenâya, Rome 1957, 94 pages 24 × 17.

Abu'l-Qâsem al-Husayn ben 'Ali'l-Maghrebi est second vizir de Ben-Marwân, gouverneur de Diarbékir (Amida), Myafarqîn (Maipherqât) et de la Djezireh. Il est très versé dans la théologie islamique et n'ignore pas les principes fondamentaux de la chrétienne. Il n'a d'abord que peu de sympathie pour les chrétiens qu'il considère comme polythéistes. Gravement malade pendant qu'il fait route vers Myafarqîn, il s'arrête dans un monastère chrétien et il y est guéri miraculeusement. Il est tenté de changer de sentiment à l'égard de ses hôtes, mais il ne peut se résoudre à les considérer comme monothéistes, à cause de leur confession des 3 personnes en Dieu.

De retour à Nisibe, il rencontre, en juin 1026, Elie Bar Chenâya, métropolite nestorien de cette ville, très versé dans la théologie nestorienne, et assez au courant des principes fondamentaux de la religion islamique.

Les deux hommes étaient faits pour s'entendre. Le ministre convoque à plusieurs reprises, dans son palais, le métropolite, et les deux théologiens discutent de la Trinité, de l'Incarnation (inhabitation) du Verbe, etc.

Elie Bar Chenâya consigne par écrit ses « Entretiens » avec le ministre et les adresse au secrétaire du Patriarcat nestorien.

Ce sont ces « Entretiens » que le R. P. Emmanuel Delly, prêtre chaldéen, a traduits pour la première fois en français. Mais son ouvrage n'est pas qu'une traduction ; celle-ci n'occupe que 24 pages ; l'A. a voulu faire un exposé de la théologie trinitaire et christologique d'Elie bar Chenâya, et il y a réussi à souhait.

On ne saurait trop dire l'intérêt que représentent ces « Entretiens » pour la connaissance de la théologie nestorienne au XIe siècle. Cet intérêt se double, en particulier de nos jours, du fait que les arguments de Bar Chenâya, quoique traditionnellement ceux de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste, de Nestorius, de Babaï-le-Grand et de Timothée Ier, sont adaptés, dans ces « Entretiens », à la mentalité islamique. Bar Chenâya use amplement de sa connaissance des textes coraniques et les cite avec beaucoup d'à propos pour réfuter certaines objections de El-Maghrebi.

Nous regrettons que l'A. ait fréquemment appelé la doctrine d'Elie « doctrine syro-orientale », au lieu de l'appeler franchement « doctrine nestorienne ». Les Chaldéens ne sont-il pas des Syriens-orientaux ? Et cependant leur doctrine, principalement sur l'Incarnation, est la doctrine catholique, et diamétralement opposée à celle que professaient les Nestoriens.

L'Orient Syrien souhaite au livre du P. Emmanuel Delly, (livre qui n'est qu'une partie de la thèse soutenue par son auteur, à Rome), le succès qu'il mérite.

G. K.-S.

Imprimerie LUSSAUD Frères, 9, rue des Loges, Fontenay-le-Comte (Vendée)
Dépôt légal : N° 415-231 3e Trimestre 1957 *Le gérant :* G. Khouri-Sarkis

ABRAHAM DE NATPAR[1]

Dans la lointaine Adïabène, et perdu entre les montagnes, un tombeau, près du village de Natpar : c'est celui d'un saint Abraham, fils des martyrs de l'époque héroïque, moine puis missionnaire, à la fin des persécutions de Šâhpuhr (Sapor), roi des rois de Perse.

En ce temps-là, en effet, excïté par les mages et les juifs[2], mais aussi en guerre contre l'empire chrétien de Byzance, Šâhpuhr II, avait donné ordre de massacrer tous les chrétiens de son vaste empire Sassanide, autant par mesure de sécurité, sans doute, que par haine du Christ. Ce fut dès lors une furie sauvage de massacres ; Sozomène, dans son Hïstoire Ecclésiastique[3], y compte plus de 16.000 martyrs dont on connaît les noms.

Plus tard, les communautés chrétiennes fondées par Abraham de Natpar n'oublièrent pas leur apôtre ; pieusement elles vénéraient son tombeau, et vers le VIIe siècle encore, les fidèles faisaient toujours, chaque année, mémoire de lui en l'anniversaire de leur apôtre, Abraham de Natpar. Des moines avaient même établï un monastère auprès de son tombeau, sauvant ainsi de l'oubli, avec son

1. On trouve la forme « NAFTAR » dans les documents syriens occidentaux ; ceux-ci, en effet, considérant leurs frères d'Orient comme nestoriens, et ne voulant pas reconnaître comme saint un de leurs martyrs, ont transformé le nom de Natpar en Naftar ; le village est d'ailleurs inconnu actuellement dans la région d'Adiabène.

2. Pour comprendre l'horreur de cette persécution de Shâhpuhr, on lira avec intérêt le 7e « Exposé » d'Aphraate, contemporain de ces massacres ; édit. *Patrologia Syriaca*, Paris, t. I, par dom PARISOT, O.S.B.

3. Cfr. *Patrol. Gr.*, *Migne*, tome 67, col. 969 b.

nom, quelques souvenirs, les traditions relatives à sa biographie, et également les fragments que nous avons conservés de sa doctrine ascétique.

Un peu plus tard, dans la seconde moitié du VIIe siècle, un moine du grand monastère voisin, de Bet-Abé, Ṣabr-Išo'-Rostam, composait une collection de vies des martyrs dans laquelle il introduisit tout ce que l'on savait d'Abraham de Natpar. Sans doute, en son intégralité, cette collection est-elle perdue, mais, semble-t-il, nous en avons conservé un bon morceau de la biographie d'Abraham de Natpar. Nous avons, en effet, de celui-ci, quatre biographies, deux en syriaque et deux en arabe [4], qui ont entre elles de si remarquables ressemblances, littérales même parfois, qui permettraient de croire qu'elles n'en sont que la reproduction partielle, chacune y ayant puisé selon le dessein particulier qui détermina le choix des paragraphes. Voici la plus complète, semble-t il, et la plus difficile à trouver, conservée dans un manuscrit unique du patriarcat des Syriens orthodoxes, daté de l'an 1471 ; cette biographie fut imprimée, *ne pereat,* dans le premier volume des *Studia Syriaca,* par Monseigneur Raḥmâni, ce merveilleux patriarche qui sauva tant de trésors de la littérature syriaque et de l'Eglise d'Orient.

∴

Triomphe d'Abraham de Natpar
lequel a écrit un livre sur les " Moines "

Notre seigneur (Mar) Abraham de Natpar était originaire d'Adiabène, au pays d'Arbèle, du village de Natpar. Ses parents étaient chrétiens et furent martyrisés par

4. a) La plus complète de ces biographies est anonyme, éditée par Monseigneur Rahmani, *Studia Syriaca,* t. I, page 36 ;
b) *Liber Castitatis,* notice 43 ; Icho'dnah ; édition Bedjan, Paris-Leipzig ;
c) *Liber Turris, Amri, Maris et Slibae* ; arabe et version latine par le P. Gismondi, S. J. Rome, 1896, page 52 ;
d) *Chronique de Seert,* édit. Patrologie Orientale, tome 5, fascicule 1, page 172 ss, par Monseigneur Addai Scher.

sentence de Šâhpuhr, roi de Perse : ils avaïent reçu la couronne du martyre [5].

Au moment du baptême de notre Mar Abraham, le prêtre vit un rayon de feu descendre sur le baptistère, au-dessus de l'enfant, et le prêtre dit aux parents de l'enfant : Il deviendra quelque chose de grand, cet enfant.

Ses parents étant morts, martyrisés pour le Christ, une vieille femme de sa parenté éleva le jeune Abraham.

Dès que l'enfant eut grandi, il se rendit à l'église pour y étudier les Saintes Ecritures ; il se mit à réfléchir, se disant en son cœur : « Les justes de l'antiquïté, comment furent-ils agréés de Dieu ? Pour quelle conduite, pour quels exercices ? »

Alors il alla s'établir au désert, à une distance d'environ deux milles de son village de Natpar ; il y demeura envïron trois ans dans le « repos » [6], ne prenant qu'un peu de pain comme nourriture.

De là, il se rendit au désert, en Egypte ; il y étudia les exercices des solitaires, ainsi que ceux des saints « moines » *conventuels* de là-bas. Il en éprouva une grande joïe et apprit chez eux leurs exercices et leur genre de vie.

Peu après, il rentra *en son pays* : il passa à Jérusalem prier aux Lieux-Saints et en recevoir la « bénédiction » ; ensuite, il revint en son pays et retourna à sa grotte. Il s'y établit dans le « repos », un certain temps et, jusqu'à ce que les hommes le voïent, ce sont les anges qui lui apportaient sa nourriture.

Il changeait son « schèma » [7] quand il allait à l'église recevoir les Saints-Mystères, afin de n'y être pas reconnu. Après avoir été là, installé trois années dans sa grotte, il

---

5. Le *Liber Castitatis* est plus vague, il a simplement : « *des fidèles de la race des martyrs que tua le Roi Sapor* » ; au contraire, la *Chronique de Seert, précise* : « *de la main d'Ardachir, frère de Sapor* ».

6. Le « *chelia* » est la forme parfaite de la contemplation, le « *repos* », « *l'hésychia* » des mystiques grecs.

7. Schèma : terme technique, emprunté aux moines de langue grecque et qui, de nos jours, désigne une sorte de grand scapulaire porté au-dessus de la tunique.

reçut de Dieu l'ordre d'aller à la Montagne de Garbïa[8] pour y évangéliser la population nombreuse.

Il alla dans un certain village du nom de Beyri ; il y trouva, rassemblés sous un arbre, les maîtres de ce village qui faisaient grande fête à leurs idoles. Le saint Abraham demeura au milieu d'eux, et leur fit de fréquentes exhortations pour les détourner de leur erreur diabolique et de l'adoration de ces idoles ; mais ils n'y prêtèrent nulle attention, n'acceptant pas ce qu'il leur disait. Au contraire, s'insurgeant contre lui, ils le frappèrent de coups cruels ; cependant notre saint ne s'éloigna pas de chez eux.

De nouveau, il leur dit le lendemain : « Tournez-vous donc vers Notre-Seigneur et vous vivrez, si vous croyez en son nom ». Ils lui dirent : « Montre-nous un « signe » (ou : un miracle), et nous croirons en ton Dieu ». Alors, il engagea parole avec leurs chefs et leurs pontifes : Que tous, ils offrent leurs sacrifices, et lui, le saint, plantera son bâton au milieu même de leurs sacrifices, « et si descend le feu du ciel, qu'il dévore leurs sacrifices mais que le feu n'approche même pas de ce bâton, alors nous croirons en toi, et serons baptisés en ton Dieu ».

Le Saint, alors, plaça une petite croix sur la crosse de son bâton et pria avec ferveur et avec larmes devant Dieu ; il lui parlait en ces termes : « Mon Seigneur, fais descendre le feu du ciel et qu'il dévore cet arbre et les idoles qui y sont ».

Or le feu n'approcha même pas du bâton du Saint, tandis qu'au contraire il brûlait ardemment, l'entourant de toute part ; mais lui, le bâton, ne brûlait pas. Alors, ils crurent tous et furent baptisés au nom du Christ ; le saint fonda une église sur le lieu même de cet arbre et il en eut grande joie au cœur.

Il catéchisa alors tous ceux qui habitaient en ces montagnes ; puis il leur établit un prêtre et des diacres ; il guérit aussi de nombreux malades en cette contrée du Nord, et on catéchisa tous les habitants de la contrée.

---

8. Montagne de Garbia : toute cette région montagneuse, au Nord d'Arbèle, est couverte de ruines de très anciens couvents, dont plusieurs portent le nom d'Abraham, mais on ne saurait préciser lequel fut celui d'Abraham de Natpar.

De là, le Saint se rendit en Aderbaidjan et il évangilisa cette contrée. Il y triompha des sorciers qu'il anathématisa comme fit Moïse fils d'Amram [9].

Le Saint composa aussi de nombreux écrits pour les solitaires et pour les conventuels, puis il fit un commentaire de l'évangile ; il composa aussi des réfutations des hérésies et de nombreux enseignements et exposés.

Dans la grotte qu'il avait habitée pendant 30 ans, en la Montagne d'Adiabène, un autel fut établi et construit dans sa grotte même par son disciple Ayoub (Job), et des frères y habitèrent modestement et saintement.

Satan suscita aux frères une guerre, parce qu'il y avait eu en cet endroit un lieu d'idoles ; aussi Satan ne pouvait supporter de le voir transformé en oratoire, avec ses oblations et sa liturgie. Satan se mit donc à tourmenter les hommes et leur bétail quand ils en approchaient ; ils envoyèrent donc des messagers chez Mar Abraham lui demandant de prier pour eux. Mar Abraham leur répondit de faire un service de mémoire avec vigile, en l'honneur de la sainte Croix Triomphante, chaque année, en cet endroit, et les démons cesseraient et quitteraient cet endroit. On fit donc la fête de la sainte Croix Triomphante, et plus jamais les démons ne reparurent en ce lieu.

Une loi prescrivait cette fête en ce lieu, chaque année, comme Mar Abraham le leur prescrit, mais les Mages habitant cette Montagne se rendirent chez le prince de la contrée et lui dirent : « Si tu ne chasses pas de chez nous cet homme-là, tout le monde dans le pays deviendra chrétien ». Le roi envoya donc chez le Saint des soldats qui le jetèrent en prison, après l'avoir cruellement roué de coups. Le Saint, lui, attendait de recevoir la couronne du martyre, mais le juge fut frappé de très grave maladie, et il envoya aussitôt l'ordre de faire sortir le Saint de sa prison, et c'est avec honneur qu'il le renvoya à sa grotte dans son pays d'Adiabène.

Retourné à sa grotte le Saint, après un certain temps, donna sa bénédiction à ce pays, puis rendit son âme au Seigneur.

---

9. Cfr. Exode VII, passim.

(Note additionnelle)

Plus tard, les gens du pays bâtirent tous ensemble une grande église où avec honneur ils déposèrent le corps. Chaque fois que régnait la peste en ce pays, on prenait sur le tombeau du Saint un peu de terre et, la délayant dans l'eau, on la buvaït et on était guéri. Quand on apprit sa mort en son pays, un des compatriotes du Saint, nommé Denḥa, fils de Šamraïta, grand prince de l'Adiabène, alla enlever en grande pompe le sarcophage du Saint et le ramena en Adiabène ; il fut dès lors déposé dans le sanctuaire (haïkla), bâti par Mar Ayoub, dans sa grotte en son couvent.

Preceptes et Avertissements[10]

Avant tout, quī se soumet au joug du Christ doit avoir une foi affermie : qu'il s'applique au jeûne et à la prière ; mais surtout qu'il ait un amour ardent pour le Christ et soit humble, doux et prudent.

Il faut encore que sa parole soit véridique et bīenveillante avec tout le monde, que son âme soit pure ; qu'il parle avec mesure, mette une haie à sa bouche pour y arrêter les paroles injurieuses, aussi bien que le rire inconsīdéré.

Il faut qu'il évite toute recherche dans le vêtement, l'élégance de la chevelure et, surtout, il doit ne pas l'oindre de parfums.

Qu'il ne prenne nulle part aux beuveries ; qu'il ne porte pas de vêtements ornés ; qu'il n'use de vin qu'avec modération.

Loin de luī toute parole superbe ; qu'il n'use jamais d'une langue rusée ; ainsi échappera-t-il à l'envie et aux disputes.

---

10. La collection actuellement attribuée à Abraham de Natpar correspond assez bien à ce qu'en dit la biographie : des écrits pour les solitaires et les conventuels ; il manque seulement le Commentaire de l'Evangile qui lui fut un moment attribué et qui est, aujourd'hui, perdu. La doctrine de la présente collection est assez primitive.

Qu'il écarte loin de lui lèvres perfides et propos malveillants ; surtout qu'il n'accepte pas d'entendre parler de lui-même ou de ce qui se dit contre lui.

Plus que la mort, est odieuse l'ironie : que jamais elle ne lui monte au cœur. Qu'on lui fasse tort à lui, soit ; mais pas lui aux autres, ainsi évitera-t-il le trouble.

Que jamais il ne dise de plaisanterie, et surtout qu'il ne se moque pas du frère qui fait pénitence de ses péchés. Qu'il ne rie pas du frère qui jeûne ni ne fasse honte à qui ne peut jeûner. Là où on l'accepte, qu'il fasse des remarques ; mais là où on ne l'accepte pas, qu'il apprenne à se connaître lui-même. Si on accepte sa parole, qu'il parle ; sinon, qu'il se taise.

Qu'il ne s'avilisse pas aux convoitises de son ventre : c'est à qui le craint, que le Seigneur révèle son mystère.

Qu'il prenne garde au Malin : qu'il ne dise donc de mal de personne, même pas de son ennemi : ainsi verra-t-on qu'il n'a pas d'ennemi.

Surtout si on le jalouse beaucoup, doit-il augmenter encore ses bienfaits ; objet de jalousie, qu'il ne se laisse pas vaincre par les manœuvres des autres.

S'il a et qu'il donne aux indigents, qu'il s'en réjouisse ; qu'il ne se désole pas, s'il n'a rien.

Nulle conversation avec les méchants : qu'il ne parle pas avec celui qui a toujours l'injure aux lèvres, de peur que l'injure ne vienne salir ses propres lèvres.

Qu'il ne discute pas avec le blasphémateur, de peur que le Seigneur ne soit blasphémé à cause de lui.

Fuyons la calomnie, et n'aimons pas un homme pour ses belles paroles.

Voilà ce que doivent pratiquer les solitaires qui, prenant sur eux le joug du Christ, se font « pénitents » ; voilà comment ils doivent imiter le Maître qui, « étant riche , s'est fait pauvre » ; étant le Très-Haut, s'est abaissé et qui, possédant le ciel et la terre, en vint à n'avoir plus où reposer la tête. Eveille-toi, ô mon cher, ô mon âme, aime cette part céleste, la virginité, qui te fait participer à la vie des anges. Rien ne lui est comparable : c'est en des gens de telle sorte qu'habite le Christ.

*
* *

(Avertissements)

Ne t'afflige donc pas quand surgissent les passions naturelles : elles sont les hôtes du corps, elles viennent chez lui. Même si tu tombes dans le péché, ne désespère pas : dans la pénitence tu y trouveras un remède. La grâce recouvre toute défaillance, pourvu que tu ne relâches pas ta résistance à l'ennemi. Sans doute a-t-il porté un coup, mais il n'a pas remporté la victoire tant que nous ne lui ouvrons pas la porte nous-mêmes. L'étendard du Grand-Prêtre de notre religion (la Croix) est, en effet, trop sublime pour que tous les efforts du Malin puissent nous faire perdre le signe de la victoire.

N'abaisse pas ton idéal, quand même la nature t'impose ses lois inéluctables : elle te presse un court moment, mais dans aucune des angoisses qui t'accablent, la grâce ne t'abandonne. Renonce donc à toi-même devant Dieu : en lui, ton âme trouvera le repos. A celui qui nous a formés il ne plaît pas, en effet, que le pécheur soit définitivement perdu pour lui. Ne laisse donc pas ton intention se détacher du Très-Haut, et que la pensée de Dieu ne quitte pas ton cœur.

Attends la mort à chaque instant, avec la récompense de tes labeurs.

Ne cesse jamais de faire de saintes lectures, et d'étudier la doctrine sacrée.

Affermis-toi dans l'attente des promesses : l'espérance de ce qui t'est promis te rendra fort ; tremble aussi, en pensant au feu du supplice, ainsi éviteras-tu les larmes de l'Enfer.

Souviens-toi

que tu es fils de Dieu, frère du Bien-Aimé du Père ;
que tu participes à la gloire des Apôtres ;
que tu es le compagnon des Martyrs, le commensal des Confesseurs, le cohéritier des Saints ;
que tu es convive à la table des Prophètes ;
que tu participes au bonheur des Justes ;
que tu es associé aux cantiques des Anges, et compagnon des Séraphins, membre de l'Assemblée des Chérubins.

Le Christ Notre-Seigneur t'a admis comme associé, et tu participes au Festin du Fils Unique, tu es membre des Armées célestes et citoyen de la Jérusalem d'En-Haut.

Si, avec persévérance, tu élèves tes pensées vers ces considérations, tu ne tomberas plus dans les œuvres de ténèbres ; et ne tombant plus dans les œuvres de ténèbres, dès lors, affermi en la pénitence, les pensées impures cesseront de t'importuner.

Considère donc qui t'a appelé et, vois, les pensées vaines ne te troubleront plus. Ne regarde pas vers les sages selon la chair : ils sont plus avancés que toi, mais en les affaires temporelles ; regarde plutôt les petits enfants, plus avancés que toi en la crainte spirituelle : atteins leur degré.

Ne prête pas l'oreille aux propos des poètes, ni aux vanités des sages, dans leur doctrine sans foi. Approche-toi des Saintes-Ecritures : qu'elles te prennent, et dans la pureté de l'âme, tu guériras tes peines. Pourquoi mener une vie étrangère à Dieu ?

Avec componction, implorons toujours pour qu'en notre cœur se lève l'aurore de la grâce.

La mesure de l'amour c'est l'épreuve : la démonstration certaine de la foi, ce sont les œuvres.

L'âme qui demeure éloignée du Christ, pourquoi en a-t-elle été revêtue ?

Pour les oreilles du bruit, pour l'entendement des paroles.

Si manque l'application aux œuvres, c'est sur le sable qu'est bâtie la maison.

L'âme qui a quelque mémoire, celle-là comprend le bien-fondé des humiliations.

Un cœur sans amour... la semence est tombée sur la pierre.

***

III. Traité

Je t'ai donc écrit toutes ces règles, avec leur variété, de peur que tu ne retombes dans le relâchement, et que tu n'entraînes les autres dans les mêmes fautes. S'ils

veulent t'imiter. Voïci donc le conseil que je te donne : puisque depuis ton enfance tu as choisi la voie de la « patience », il y a intérêt pour toi à t'établir dans la solitude de la retraïte ; là tu te garderas de la conversation des hommes et des obstacles qu'elle suscite. Fais-toi terre devant tous : tu le sais, il y a espoir.

Que jamais tes yeux ne cessent de pleurer : tes larmes auront leur récompense. Fais de ta cellule le tribunal où tu te juges toi-même ; faïs-en ton champ de bataille contre les démons et tes passions mauvaises. Qu'on y voie représentés le ciel et l'enfer, la mort et la vie, les pécheurs et les justes, le feu qui ne s'éteint jamais et la gloire des justes, les ténèbres extérieures, les grincements de dents et la gloïre des saints, avec leur joie dans le Saint-Esprit, la Passion de Notre-Seigneur et le souvenir de sa Résurrection, ainsi que le salut de la création.

Que ton genre de vie soit à l'abri de tout excès, sinon il t'arrïvera de deux choses l'une : si tu l'observes, tu en souffriras ; et si tu le négliges, tu auras à lutter avec d'autant plus d'âpreté et de violence.

Prends garde que, sous prétexte de miséricorde à faire aux autres, le Malin ne te fasse retourner en guerre.

Toute jouissance qui provient de la concupiscence des yeux, repousse-là : tu as assez à lutter contre tes propres passïons.

Toute ta vie durant, persévère dans la prière, surtout aux heures de nuit. C'est alors le moment favorable, d'après la Sainte Ecriture. Imite donc ton Seigneur qui, continuellement, passait la nuit à prier Dieu. A cette heure, en effet, où se taïsent toutes les voix, que ta bouche s'emplisse de louange, que ta langue chante la gloire de Dieu.

Tandis que d'autres gisent, comme des morts, dans leur lit, toi du moins reproduis en ta personne l'image de ceux qui, à l'heure de la Résurrection, seront trouvés vigilants. La nuït qui pour d'autres est ténèbre, qu'elle te soit plus brillante que le jour.

A l'heure où d'autres s'enivrent, enivre-toi d'amour de Dieu. La nuit où l'on vole l'or et l'argent, toi, comme le Bon Larron, profites-en pour t'emparer du Royaume du Ciel.

La nuit, enfin, où les pécheurs peinent pour se damner, toi aussi prends de la peine, mais pour le Dieu de ton âme.

Aie continuellement soin d'acquérir toutes les vertus, et ainsi, Celui qui est le Miséricordieux en ses dons, généreux envers ceux qui l'invoquent, Lui-même viendra vers toi et te portera secours. C'est toi qui vaincras ainsi le Malin et qui rendras vaines toutes ses machinations.

Rends ta conscience resplendissante de pureté, et le Tout-Puissant confiera à ton âme des pensées pures, de droiture ; il illuminera ta conscience, il en sera comme la nuée purifiante devant toi ; tous les obstacles de la vie seront aplanis devant toi. C'est Lui-même qui fera arriver au port ta petite barque. Dès à présent commencera pour toi la vie future : tu réaliseras complètement la volonté de Dieu, sur la terre comme au ciel. Selon ton genre de vie, et aussi selon ta sagesse, ta joie grandira, elle se multipliera, et enfin tu obtiendras la vision même que reçoivent les Saints.

***

Sur le silence

Il y a silence de la langue, il y a silence de tout le corps. Il y a silence de la sensibilité, il y a silence de l'intelligence ; il y a enfin silence de l'esprit.

Le silence de la langue est celui que l'on garde quand elle ne remue pas pour une parole méchante ou dure ; ou bien, si la langue ne laisse pas sortir une parole où il y ait de la colère, ou qui excite à la discussion ; ou qui incline à la médisance et à la calomnie.

Le silence de tout le corps se garde quand tous les sens cessent d'incliner au mal et aux mauvaises actions ; il est comme une mort qui, elle, ferait tout cesser.

Le silence de la sensibilité se garde quand ne surgissent plus les pensées mauvaises, ruineuses de tout bien.

Le silence de l'intelligence se garde quand elle est purifiée de cette prudence, de cette sagesse nuisible, qui s'appelle aussi habileté, ruse ou astuce ; elle domine chez ceux qui visent à l'efficience, et pour cela cherchent à toujours tromper leurs compagnons.

Le silence de l'esprit, enfin, se garde quand l'esprit ne reçoit même plus les impulsions des esprits créés, mais que seul l'Etre lui-même imprime en lui ses impulsions.

Pour toi, si tu n'as pas encore atteint ce degré, mais que tu en es encore éloigné, demeure dans les silences inférieurs, dans la psalmodie et la paisible louange de Dieu ; par là, chante Dieu, loue-le.

A lui soit la gloire, et à nous tous miséricorde et grâce à jamais. Amen.

***

La Prière du solitaire

Rien sur terre n'est aussi cher à Dieu ; rien n'est en tel honneur auprès des anges ; rien n'est aussi détesté de Satan et terrible aux démons ; rien ne fait davantage fuir le péché et venir la prudence ; rien n'attire davantage la miséricorde et ne recouvre les fautes ; rien ne procure l'humilité et ne rend sage le cœur humain ; rien ne donne de consolation ni ne recueille l'intelligence, autant qu'un moine toujours en prière, à genoux par terre.

C'est là le havre de la pénitence, où se recueillent toutes les multitudes de pensées, la componction avec larmes. C'est un trésor de miséricorde. C'est l'ablution du cœur, le sentier de la purification, la voie des révélations. C'est l'échelle de l'intelligence. Cette prière continuelle fait de l'intelligence une image de Dieu et lui procure le don de saisir avec ses facultés les choses à venir. En peu de temps, elle paie la dette d'une longue négligence. Cette prière renferme en elle les variétés multiples d'ascèses différentes.

La lecture

Il dit :

un livre étudié par un esprit déjà purifié, peut tuer ou vivifier. Il tue, en effet, secrètement le frère qui l'aborde sans discernement ; mais il donne la vie à celui qui le saisit avec tout le soin convenable. Toi donc, frère, veux-tu acquérir la vie par la lecture ?

D'abord, recueille tes pensées, purifie ton cœur de toute considération étrangère. Quand tu seras bien préparé, rentre en toi-même. Alors, avec l'huile de la foi, allume la lampe de ton intelligence, celle-là qui brille dans le sanctuaire de ton « Homme-Intérieur ». Garde ceints de charité les reins de ta conscience.

Secrètement arme-toi pour vaincre dans le secret ton secret ennemi. Ce n'est qu'après avoir remporté la couronne de la victoire, celle de la vertu, que tu te prépareras à marcher en esprit au-devant du Roi Victorieux, qui va se manifester à toi dans les Livres Saints.

Ne lis pas la rhétorique.

Ne lis pas pour lire, mais pour comprendre.

Ne lis pas ayant l'esprit troublé.

Ne lis pas comme par plaisir.

Ne lis pas dans une nombreuse assemblée, mais seulement en compagnie d'un ou deux.

Ne lis pas par volupté.

Ne lis pas étant dans le dégoût, de peur que ton jugement aussi ne perde goût.

Ne fais pas défiler des phrases nombreuses, que tu discutes ; mais une à la fois, que tu discutes ensuite, dont tu pénétreras le sens.

Ne lis pas pour être honoré. Ne lis pas pour la gloire.

Ne lis pas pour seulement savoir, mais pour agir.

Ne lis pas pour toi seul, mais pour la gloire de ton Créateur. Si tu trouves des sentences heurtées, ne les méprise pas : elles ont été écrites dans la ferveur de la charité, selon la manière des pauvres gens.

Si tu trouves d'humbles paroles, ne les rejette pas : elles ont été écrites pour les faibles.

Si tu trouves des paroles originales, ne t'étonne pas : la vérité est une, et c'est Notre-Seigneur ; mais elle reçoit des formes variées, selon les personnes, mais aussi selon les esprits et les différentes circonstances.

Si tu trouves des paroles contradictoires, n'aie pas la témérité d'en mépriser la solution : de même, en effet, que dans une foule tout ce qui s'y trouve ne sert pas à tous, ni à chacun, mais qu'une seule parole suffise à chacun et lui serve. En effet, de même que tous les remèdes ne conviennent pas à chaque malade, et tous les malades n'ont

pas besoin du même remède, ainsi en est-il également pour les livres. Aie le sens de la Sainte-Ecriture, vois les opinions contraires, et tiens-toi tranquille. Toute vertu, en effet, a sa mesure propre et les sages ordonnent de descendre à celui qui montait trop haut ; mais ils ordonnent de monter à celui qui descendait trop bas. Cela inquiète les esprits simples qui se demandent comment peuvent s'accorder entre elles les paroles de la Sainte-Ecriture : pour toi arme-toi sagement de cet avis : Si tu n'as pas appris à nager, ne te jette pas à la mer (sic).

R.-M. TONNEAU, O. P.

LA SPIRITUALITÉ DE PHILOXÈNE DE MABBOUG

La spiritualité de Philoxène, telle, du moins, qu'elle se présente dans les Homélies, se résume en deux idées indiquées dans l'homélie d'introduction : la première est qu'il ne se fait rien de réel et de solide, dans l'ordre moral, sans la foi ; la deuxième est que la foi nous fait réaliser moralement l'œuvre accomplie mystiquement en nous par le baptême. Avec la foi, nous bâtissons notre vie morale « sur le roc » de l'homme nouveau né du baptême ; sans la foi, nous la bâtissons « sur le sable » du vieil homme né de ce monde.

A la lecture de l'homélie d'introduction on pourrait penser, et l'on aurait raison, que cette spiritualité est aussi bien à la portée d'un chrétien dans le monde qu'à celle des moines à qui s'adressent les homélies. Car c'est la spiritualité même de saint Paul qui n'écrivait pas à des moines mais à ses Eglises. Et on peut rester dans cette pensée en lisant les six premières homélies après celle d'introduction, sur la foi, sur la simplicité et sur la crainte de Dieu.

Cependant, à notre étonnement, la huitième et la neuvième homélies vont nous fermer cette perspective. Philoxène nous dira que l'œuvre de la foi ne peut se faire qu'au désert. Dans le monde, elle est absolument impossible. Car le monde, même celui de Philoxène, qui avait au moins la foi en honneur, enferme le baptisé dans l'étroite justice de la loi comme le fœtus dans les entrailles. Et comme le fœtus sort des entrailles pour grandir à la taille de l'homme fait, de même le baptisé doit sortir du monde et se retirer au désert pour parvenir à la justice du Christ.

Nous sommes étonnés, au premier abord, d'entendre

dire que le baptisé est conçu dans les entrailles du monde, attendu qu'il est né dans l'Eglise, qui n'est pas de ce monde bien qu'elle soit dans le monde. Philoxène l'entend bien ainsi, mais seulement dans l'ordre mystique. C'est dans l'ordre moral qu'il voit le baptisé conçu dans les entrailles du monde. Il parle comme si l'Eglise n'était dans le monde que sous le signe des sacrements et ne pouvait mettre en œuvre la grâce des sacrements qu'au désert. C'est là ce qui nous étonne, quoi qu'il en soit dans les faits.

Cependant, Philoxène avertit son disciple qu'il ne lui suffira pas de sortir de ce monde « extérieurement » pour faire l'œuvre de la foi, s'il n'en sort pas « intérieurement », dans ses pensées, par la vertu de foi. Et précisément, il va pourchasser chez son disciple au désert toutes les pratiques qui ne seraient que de règle « extérieure » et ne seraient pas mêlées de la foi qui est la règle « intérieure » : II, 49-50, « Le jeûne n'est pas le jeûne si la foi n'est pas avec lui ; ce n'est qu'une ombre et non un corps ».

On ne peut s'empêcher de penser que cette critique, si on l'applique à la vie dans le monde, c'est-à-dire à la justice de la loi, ne puisse avoir les mêmes résultats dans le monde qu'au désert, ce qui ne veut pas dire qu'il est indifférent d'être au désert ou dans le monde : que chacun suive sa vocation sous peine de n'être pas même juste. Mais, précisément, Philoxène a confondu vocation et perfection, et n'a vu de vocation qu'au désert, la vie dans le monde, n'étant, selon lui, qu'une concession à la faiblesse humaine. Allons au fond de sa pensée qui est celle de saint Paul : la vocation, c'est la vie chrétienne ; mais ajoutons : soit au désert, soit dans le monde, comme il plaît à Dieu. Et si le chrétien répond à sa vocation, dans le monde comme au désert, avec la spiritualité même de Philoxène, il est dans le chemin de la perfection.

1. — La vertu de Foi.

Il y a dans la foi à la parole de Dieu, telle que la décrit Philoxène, tous les éléments qui font de l'acte de foi un acte de vertu rationnel et surnaturel.

Un acte de vertu surnaturel. II, 26 : « La foi croît

Dieu. Elle ne demande pas de preuves de la vérité de sa parole : il lui suffit de cette preuve véritable que c'est Dieu qui parle. III, 58-59 : La foi n'a besoin ni de la vue, ni du toucher, ni d'arguments : elle n'a besoin que d'entendre la parole de Dieu et de savoir que c'est Dieu qui parle, et elle reçoit sa parole sur-le-champ, sans hésiter, comme l'œil reçoit la lumière, sans travail, dès qu'il est ouvert ».

Un acte de vertu rationnel. La foi reconnaît que c'est Dieu qui parle, aux signes que Dieu lui en donne. Il les lui donne d'abord dans sa parole même, parce qu'elle révèle un amour tel qu'il ne s'en trouve et ne s'en peut trouver de semblable chez les hommes. VII, 201 : « Que l'homme considère cet amour et ce qu'il nous a donné, alors que par nos œuvres nous ne méritons pas de le recevoir... Il savait que nous exciterions sa colère, et malgré cela, il nous a créés comme si nous lui étions nécessaires. Il sentait que nous ne garderions pas les grâces du commencement, et malgré cela, il nous en a préparé de plus grandes encore... Il n'a pas été satisfait jusqu'à ce qu'il se soit donné Lui-même à nous ». Notons que ce sont là les signes que saint Paul donne pour fondements à l'espérance au chapitre V de l'Epître aux Romains. Mais Philoxène ne le cite pas.

Ces mêmes signes que porte la parole de Dieu, la foi les perçoit dans la personne du Christ qui nous dit la parole de Dieu. XII, 503 : « La noble beauté du Christ, dont on ne se lasse pas, dont la nature captive naturellement par son amour l'âme qui la perçoit et qui est mue par son amour comme par la contrainte de la nature... Il est la beauté désirable par nature et tel qu'il n'y a pas de beauté comparée à sa beauté.. Il n'y a pas en lui une partie belle et une à côté d'elle laide, comme il y en a de ce genre dans les créatures... ».

Philoxène fait peu de cas des signes que sont les miracles. II, 38 et III, 58-59 : « C'est par la foi que les miracles sont accomplis : comment donc aurait-elle besoin de ce qu'elle fait elle-même pour être confirmée ? ».

Sur les signes que portent la parole de Dieu et la personne du Christ, sur le caractère transcendant de l'amour qu'ils révèlent, la foi juge qu'il est évidemment

raisonnable et bon de croire que c'est Dieu qui parle. Le jugement de crédibilité n'est pas un jugement de science, c'est un jugement de vertu. En tout ordre de vertu, l'homme vertueux reconnaît à tels signes que porte l'acte qui se présente à faire, qu'il est évidemment raisonnable de le faire.

Maintenant, Philoxène va expliquer comment la foi discerne ces signes. VI, 170-173 : « De même que le corps vivant sent les choses corporelles de ce monde-ci, de même aussi l'âme vivante sent les choses spirituelles de ce monde-là ». Notons l'adjectif « vivant » deux fois répété. Voici l'âme « vivante » : « C'est celui qui pardonne aux autres qui peut sentir le pardon de Dieu. Tous ont entendu dire que Dieu est bon, mais les bons seuls sentent sa bonté... Ne t'imagine pas le voir bon en faisant le mal, car c'est le relâchement qui fait cette vue en toi, et tu as vu Dieu comme il ne veut pas que tu le voies, et tu ne l'as même pas vu, parce que c'est en dehors de sa volonté que tu as voulu le voir ». C'est par notre connaturalité avec la nature que nous percevons les intentions de la nature ; c'est par notre connaturalité avec Dieu que nous percevons les intentions de Dieu. Il va sans dire que Philoxène ne conçoit la connaturalité avec Dieu que conférée à l'homme par la grâce de Dieu.

On ne trouvera pas chez lui le jugement de crédibilité explicitement décrit comme dans un traité d'apologétique. Il est implicitement contenu dans l'attirance qu'éprouve l'âme pour Dieu et pour le Christ. Et n'est-ce pas ce qui se passe normalement dans l'acte de foi concret de toutes les âmes ? Ce goût de Dieu, ce « sentiment de Dieu », ce « souvenir de Dieu », comme dit Philoxène, et que l'âme puise dans la parole de Dieu, est du reste obscur, c'est-à-dire qu'il ne peut être exprimé par la parole. IX, 351 : « Quant à raconter par notre parole les mouvements vivants des spirituels, nous ne le pouvons pas, et eux-mêmes, s'ils voulaient les dire, n'en seraient pas capables, parce que ces mouvements ne sont pas dans le corps pour être dits par une langue corporelle ».

Le mode nouveau de connaissance qu'est la foi engendre l'homme nouveau, II, 29 : « Nous sommes nés du

monde à la foi comme des nouveau-nés. Les entrailles qui nous font naître de nouveau sont posées entre les deux: c'est le baptême dans lequel est mêlé l'Esprit-Saint. III, 52-53-61 : Le Créateur t'a fait une créature nouvelle et la foi a été son aide pour te faire. Tu existes pour une création céleste, et la foi était avec Lui quand il te créait. III, 64-65 : Comme le Christ est monté du tombeau, le mort, le pécheur, qui était descendu dans le baptême en monte vivant et marche comme d'un tombeau dans la vie nouvelle, selon l'enseignement de Paul ».

Philoxène va faire cependant une distinction entre « l'audition de la foi » et « l'expérience de la foi ». Il prend pour cela l'exemple sur la science que nous acquérons seulement par la parole des autres et celle que nous acquérons par notre expérience personnelle. Il ne semble pas que la comparaison soit rigoureusement juste en ce qui concerne la foi. Les hommes qui nous transmettent la science sont seuls et leur parole peut ne pas dépasser nos oreilles et notre mémoire. Tandis que l'homme qui dit la parole de Dieu n'est pas seul, mais Dieu est avec lui et parle avec lui, comme Philoxène l'a dit. Normalement la foi entend Dieu et croit Dieu, et cela sur les signes de Dieu, sur l'expérience de Dieu, cette expérience ne serait-elle qu'un commencement d'expérience et lui resterait-il beaucoup de chemin à faire pour être parfaite. Il est possible que le baptisé cesse un jour de « sentir » Dieu par sa faute, et qu'il ne reste chez lui que le souvenir de l'audition. Mais c'est une autre affaire.

Nous faisons à Philoxène cette première critique parce qu'il distingue entre audition de la foi et expérience de la foi pour dire que le baptisé n'a eu que l'audition au baptême et qu'il n'aura l'expérience qu'au désert. Or, puisqu'il a fait profession de foi pour être baptisé, il n'a pas pu, normalement du moins, avoir l'audition de la foi sans en avoir aussi l'expérience. Et ce qu'il a eu une fois dans le monde, il pourra l'avoir plusieurs fois, beaucoup de fois, constamment, dans le monde encore.

2. — La justice de la Loi et la justice du Christ.

Philoxène a pris à saint Paul l'expression « justice de la loi ». Notons tout de suite qu'il n'a pas pris l'expression « justice de la foi » qu'on ne trouve chez lui nulle part et à laquelle il a substitué « justice du Christ ». Il n'oppose donc pas comme saint Paul « justice de la loi » à « justice de la foi », mais « justice de la loi » à « justice du Christ ». Et alors que saint Paul dit que la justice de la loi ne justifie pas l'homme et le laisse pécheur, Philoxène dit que la justice de la loi justifie et fait des justes. Et ce n'est là qu'une contradiction apparente. Car, chez saint Paul, la justice de la loi est une justice que l'incrédulité juive oppose à la justice de la foi, tandis que, chez Philoxène, dans un monde qui a au moins la foi en honneur, la foi est mêlée à la justice de la loi, et pour lui comme pour saint Paul, c'est la foi qui justifie l'homme.

Philoxène n'oppose donc pas comme saint Paul le juste au pécheur, mais le juste au parfait. Le juste est juste de la justice de la loi et le parfait est parfait par la justice du Christ. Et voici la différence qu'il fait entre les deux justices. VIII, 254 : « Toute justice est définie dans ces deux règles : servir Dieu de notre personne ou le servir de nos biens. Le service de nos biens est une justice qui est en dehors de nous, et le service de notre personne c'est notre perfection. XI, 423 : Servir Dieu de nos biens, par exemple en faisant l'aumône, c'est prendre du monde pour donner au monde. Même si les fruits de cette justice sont amassés auprès de la personne de l'homme, cependant les travaux se font en dehors de la personne. Car quel travail et quelle austérité a-t-il dans son corps, puisque la justice de ses aumônes est dans une richesse qui est en dehors de lui ? C'est lorsqu'il a renoncé à tous ses biens et qu'il a libéré du monde sa propre personne qu'il a pour champ de culture sa personne même. C'est elle qu'il laboure, c'est elle qu'il ensemence, c'est par elle que commencent les austérités et c'est en elle qu'elles finissent. Ce ne sont plus désormais des terres étrangères qu'il ensemence de la semence de ses aumônes, mais le champ doué de raison de

sa personne, et c'est par elle qu'il commence dans la pratique des travaux de la justice.

La justice de la loi est donc celle qui se fait avec les biens du monde, matériels, comme la richesse, moraux, comme la famille, et même religieux comme les offrandes à Dieu ; et la justice du Christ est celle qui se fait avec la seule personne, en commençant par les austérités du désert. Le Christ a donné l'exemple de la justice de la loi à Nazareth, et il a donné l'exemple de la justice à partir du Jourdain jusqu'à la croix. VIII, *passim*. Voici des définitions plus précises encore, XI, 335-339 : « La justice de la loi a trois degrés ; le premier est d'éviter le mal : tu ne tueras pas, tu ne seras pas adultère, tu ne voleras pas ; le second est de faire le bien : honore ton père et ta mère, ne fais pas au prochain ce qui te serait odieux à toi-même ; et le troisième est l'amour de Dieu et du prochain : tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur et ton prochain comme toi-même. La justice du Christ est aussi à trois degrés, dont le premier n'est que la sortie de la justice de la loi : va, vends tous tes biens et donne-les aux pauvres ; le deuxième est le commencement de la justice du Christ, abstinence et chasteté : le troisième est : Prends ta croix et suis-moi ». Par la justice du Christ, le baptisé « sent en lui » expérimente en lui, ce qu'il y a eu dans le Christ et dont le Christ nous a donné les signes par sa mort, sa résurrection et son ascension.

Il est incontestable que les deux justices sont de nature différente. La justice de la loi est la justice de la société temporelle chrétienne, et la justice du Christ est la justice de la société spirituelle, c'est-à-dire de l'Eglise. Philoxène préciserait : de l'Eglise au désert. Même si la justice de la loi va jusqu'à aimer Dieu par-dessus tout et le prochain comme soi-même, ce n'est là que la belle vertu d'humanité, au sens où l'entendaient les anciens : humanitas. Ce n'est pas la charité qui aime Dieu comme le Christ aime son Père, dans l'unité du Saint-Esprit, et qui aime le prochain comme le Christ nous a aimés, alors que nous étions pécheurs. L'humanité fait des affamés, des rassasiés ; des nus, des habillés ; des sans-logis, des logés ;

la charité fait des pécheurs, des justes ; mais elle englobe encore et transfigure l'humanité si besoin est.

Précisément voici où nous allons nous séparer de Philoxène, au moins sur le principe, tout en reconnaissant que les faits ne lui donnent que trop souvent raison. Il dit que les deux justices ne peuvent coexister dans le même homme et que la justice de la loi est adversaire de la justice du Christ, VIII, 223 : « Je ne dis pas que ceux qui sont dans le monde ne peuvent pas être justifiés, mais je dis qu'il n'est pas possible qu'ils parviennent à la perfection — lisons : à la justice du Christ — parce que le monde, c'est-à-dire sa justice et la justice de la loi qui est pratiquée chez lui, sont les adversaires de la perfection, et que l'homme ne peut pas porter les deux justices dans le monde ».

Voilà la thèse. Voyons les preuves. VIII, 224 : « Tant que l'homme possède la richesse humaine, peu ou beaucoup, il ne peut pas s'avancer dans le chemin de la perfection, parce que la richesse, si modeste soit-elle, selon sa mesure, lie l'esprit et entrave les ailes légères de l'intelligence. Celui qui a la richesse ne pense pas à Dieu, et si le souvenir de Dieu se lève en lui, ce n'est pas continuellement. Car il n'est pas possible qu'il pense à Dieu quand il pense à ses biens ; et s'il croit se souvenir de Dieu, c'est un souvenir d'emprunt et non véritable ».

Souvenir d'emprunt, souvenir de l'audition de la foi ; souvenir véritable, souvenir de l'expérience de la foi. Distinction chère à Philoxène ; nous avons vu ce qu'elle vaut.

Philoxène ne veut pas dire que l'homme qui pense à ses biens soit toujours un avare. Il peut être généreux et faire l'aumône : « nourrir les affamés, habiller les nus, racheter les captifs, faire des offrandes à Dieu, libérer les prisonniers pour dettes, etc... ». Et si nous sommes étonnés qu'à ce moment-là il ne pense pas à Dieu, et même que ce ne soit pas d'avoir continuellement pensé à Dieu qui l'ait conduit à faire l'aumône dès que l'occasion s'en est présentée, Philoxène nous opposera sans démordre la parole de Jésus au jeune homme qui avait observé toute la loi et que Jésus aima : Si tu veux être parfait, va, vends tes biens, donne-les aux pauvres et suis-moi.

C'est alors que nous lui demanderons de distinguer vocation et perfection. Quand Jésus dit au jeune homme : suis-moi, il l'appelle apparemment pour faire de lui un de ses Apôtres et non pour le mettre seulement dans son escorte ; et c'est cette vocation qui exige que le jeune homme quitte le monde, comme Jésus lui-même a quitté Marie et Nazareth pour prêcher l'Evangile. Quitter le monde ne sera que le moyen de répondre à sa vocation et c'est en répondant à sa vocation qu'il pourra devenir parfait. Il est resté sourd à l'appel : à partir de là, peut-être, n'a-t-il plus même été juste... Mais Jésus aurait pu ne pas l'appeler. Il n'a pas appelé Zachée : il ne l'a pas moins aimé. Et il n'y a pas lieu de penser que la maison de Zachée, après avoir reçu Jésus chez elle, l'ait oublié quand il s'en fut allé, et qu'elle ne soit pas restée un témoin de son hôte divin. Telle fut la vocation de Zachée. Marie non plus n'a pas quitté Nazareth ; et c'est tout à fait gratuitement que Philoxène, quand il commente les Noces de Cana, VIII, 251-252, suppose que la maison de Nazareth n'a jamais connu que la justice de la loi. Ce passage est une tache dans les Homélies : Philoxène, si humain partout ailleurs, y est odieux. C'est peut-être là le signe le plus évident de sa méprise.

N'allons cependant pas traiter ce penseur en petit garçon. Il sait ce qu'il dit. Les faits ne lui donnent que trop souvent raison : il n'est que trop rare que la justice de la loi s'allie à la justice du Christ. Nous allons le voir dans la critique que Philoxène fait de la propriété, même employée à l'aumône.

Il parle naturellement de la propriété telle que la concevait le droit romain qui régnait dans le monde de son temps et qui règne encore aujourd'hui sur le nôtre. Sous ce régime, le possédant est le maître de ceux qui ne possèdent rien. Il achète leur travail comme une marchandise, le moins cher possible. Qu'ils s'estiment heureux qu'il le leur achète et lui en soient reconnaissants. Pour un qui refusera ses conditions, il en trouvera dix qui les accepteront. A plus forte raison, est-il le maître de ceux qui ne peuvent pas travailler et à qui il fait l'aumône : plus il est généreux et libéral, plus il est honoré.

Ecoutons Philoxène le railler. Il décrit les tentations du disciple arrivé au désert et saisi de la nostalgie du monde. IX, 278-280 : « Pourquoi, se dit-il, as-tu quitté le monde où il t'était facile d'être justifié ? Pourquoi as-tu pris sur toi de disperser ta richesse dont tu faisais l'aumône quand elle était auprès de toi ? Si tu l'avais conservée et administrée sagement, tu soulagerais les affligés, tu recevrais les étrangers, tu vêtirais les nus, tu soutiendrais les veuves et les orphelins, *tu ressemblerais à Dieu par ta miséricorde, tu serais renommé parmi les hommes, et tout le monde t'appellerait le père des orphelins ; tous ceux qui te verraient te féliciteraient ; et autant ta justice brillerait devant Dieu, autant elle serait révélée aussi à la vue des hommes* ». Voilà évidemment une justice de la loi fermée à la justice du Christ.

Personnellement, Philoxène ne pense pas que la notion de propriété du droit romain soit conforme à la nature humaine. La condition naturelle de l'homme, dit-il, c'est la pauvreté : ainsi est-il venu au monde, ainsi s'en retournera-t-il, IX, 338-339. A tel point qu'il ne considère même pas la pauvreté volontaire du désert comme le premier degré de la justice du Christ : ce n'est que le point d'où il faut partir pour mettre le pied sur le premier degré qui est l'abstinence. Et quand il dit pauvreté, il ne dit pas dénuement, qui est contre nature, et qu'il appartient à la justice de la loi de secourir : la pauvreté, même au désert, a de quoi se nourrir, se vêtir, se loger, sans superflu, il est vrai, mais décemment.

Poussons-le un peu plus loin, et avec ses propres principes, faisons-lui admettre que la pauvreté n'est pas l'expropriation « extérieure », mais la désappropriation « intérieure » des biens, et nous arriverons à la notion chrétienne de la propriété. Dieu qui a créé tous les biens, en est aussi le seul maître. Ce n'est pas le travail qui les donne, c'est Dieu qui les donne au travail, et cela gratuitement, car c'est encore Lui qui a donné à l'homme de travailler. Dieu donc donne le pain au travail, comme Il donne la nourriture aux oiseaux qui ne sèment pas et le vêtement aux lys des champs qui ne filent pas. Et il donne les biens

à l'homme qui travaille non pas pour son seul usage, mais pour l'usage de tous, parce qu'il les a créés pour tous.

L'homme qui embrasse avec foi cette notion de la propriété est sorti, « intérieurement », du monde, et il en sortira « extérieurement » par son action. Il ne mettra pas le travail à son service mais il se mettra au service du travail en le payant non pas comme une marchandise, le moins cher possible, mais en le payant ce qu'il vaut : il vaut ce qu'il vaut pour vivre, et vivre décemment et librement, comme Dieu le veut. Et lui-même ne se paiera pas davantage. Dans ces conditions, nous ne voyons pas que la justice de la loi sera l'adversaire de la justice du Christ, car la justice du Christ sera l'institutrice de la justice de la loi, et la justice de la loi rendra témoignage à la justice du Christ.

Faire cela, c'est bien une vocation. Comparons cette vocation à celle du désert pour les apprécier l'une et l'autre à leur valeur respective. La vocation du désert est le rempart de la liberté de l'Eglise, car la tyrannie du monde n'a que peu de prise sur l'homme qui n'a à lui que sa personne. Grâce à sa liberté, la justice du Christ juge infailliblement la justice de la loi, et éclaire de son jugement le chrétien dans le monde. La vocation dans le monde rend témoignage à Dieu dans la langue de la justice de la loi qui est la langue naturelle du monde, et qui s'exprime par la manière de vivre dans la famille, dans la profession, dans la cité. Le royaume de Dieu ne peut se passer ni de l'une ni de l'autre vocation.

3. — Le commencement de la justice du Christ.

Le fœtus spirituel est arrivé au désert comme le fœtus naturel vient au monde, enveloppé d'une membrane. Chez lui, cette membrane, ce sont les passions du vieil homme qu'il a apportées des entrailles du monde. Il faut la déchirer pour qu'il apparaisse dans sa personne, qu'il ouvre les yeux au monde spirituel et qu'il grandisse à la taille de l'homme fait qui est le Christ. Elle sera déchirée par l'abstinence et la chasteté.

Qu'il reste bien entendu que ce n'est pas la seule

abstinence « extérieure » qui viendra à bout des passions. La passion de l'étude distrait son homme des désirs du ventre, mais ce n'est que la victoire d'une passion sur une autre, et, en fin de compte, d'un mal sur un mal. L'abstinence n'est abstinence qu'avec la foi : elle fera taire le désir du ventre pour laisser parler le désir de l'âme qui est de se nourrir de la parole de Dieu. Peut-être Philoxène ne tient-il pas assez compte de l'aide que l'amour de l'étude, à sa juste mesure, peut apporter à la vie spirituelle.

Que le disciple n'aille pas écouter le confrère gourmand « qui aime mieux deux œufs que les deux Testaments ». Philoxène a fait une galerie de portraits du moine gourmand qui sont d'un parfait comique : « Il court à table, son ventre portant ses pieds ! ». Molière ne fera pas mieux. Et il dénonce tous les relâchements du gourmand ; mais il y en a un surtout qu'il ne lui pardonne pas : c'est qu'il se désintéresse de la parole de Dieu : « Dès qu'il l'entend, il s'endort ! ».

Quand il aura fini de tonner contre le gourmand, il s'adressera à l'abstinent, et il lui donnera des directives d'une fine psychologie. Prends garde de ne pas nourrir le désir du ventre qui est insatiable, mais la faim qui se contente de peu. Et pour cela, sache discerner, parmi toutes les faims, la faim véritable : tu auras vraiment faim, non pas quand l'estomac, vide d'aliments, en réclamera, mais lorsque les membres, vides de la force des aliments, ne répondront plus lorsque tu les appelleras. Ne te fies pas seulement à la règle « extérieure » et ne mange pas tout ce qu'elle te fait servir sans discernement. Tu as une règle intérieure meilleure : la discrétion. Si ton ventre désire telle nourriture, même très ordinaire, dis-lui : tu l'as désirée, tu ne l'auras pas. Peut-être Philoxène ne prend-il pas garde qu'il peut y avoir là source de scrupules : pourquoi ne pas manger rondement ce que la règle sert ? Inversement, si tu es sûr d'être libéré du désir du ventre — cela n'appartient qu'au parfait — et si ton frère fatigué ou malade a besoin de manger de la viande, ce que la règle ne te permet pas à toi, pour l'encourager, mange de la viande avec lui. Saint François d'Assise ne dira pas mieux.

Nous ne voyons toujours pas que le chrétien dans le monde ne puisse embrasser ces directives si humaines.

Philoxène passe ensuite à la chasteté. Il montre comment la fornication est contre nature. Il met en garde le disciple enfermé dans le monastère contre les pensées ; mais il discerne avec soin les pensées involontaires des pensées volontaires. Et il discerne aussi le désir du mariage, qui est naturel, du désir de la fornication, qui est contre nature. Le disciple a renoncé au mariage. Mais il peut être tenté de le regretter comme il peut être tenté d'avoir laissé tous ses biens. Philoxène lui montre que son renoncement n'est pas un refoulement, mais quelque chose d'intelligent : car, ce désir de la paternité naturelle, il le transférera du corps sur l'âme pour l'y joindre au désir de la paternité spirituelle, « comme une lumière à une lumière, de sorte qu'elles n'en feront qu'une bien plus forte ». Nous voyons là que la spiritualité de Philoxène, chez le disciple parvenu à la perfection, débouchera naturellement sur l'apostolat. Et il a bien vu que la vocation apostolique se décide généralement chez les jeunes gens à l'âge de la puberté, et déploie son zèle avec le plus de facilité lorsqu'ils ont atteint la force de l'âge.

Une dernière fois, nous ne voyons pas que chez les chrétiens dans le monde l'amour de mari et femme et de parents et enfants puisse être un obstacle chez les époux à la paternité ou maternité spirituelles. S'aimeront-ils même vraiment s'ils n'opèrent pas ce « transfert » intelligent de leur amour du corps sur l'âme. La chasteté est si souvent nécessaire entre mari et femme lorsqu'ils veulent se respecter ! Pas d'amour sans respect. Et n'est-ce pas sous le rayonnement spirituel de leur amour que leurs enfants apprendront à aimer ? Et n'est-ce pas par la paternité et la maternité spirituelles qu'ils élèveront leurs enfants en fils de Dieu et non en fils du monde ? Là encore la justice de la loi et la justice du Christ s'allieront harmonieusement.

Conclusions

Il faut savoir gré à Philoxène d'avoir bien marqué le double caractère surnaturel et rationnel de l'acte de foi, puis d'avoir bien distingué la justice de la loi même chrétieenne, comme il l'envisage, et la justice du Christ.

La foi est réputée irrationnelle par les incroyants parce qu'ils attendent de la foi un jugement de science, alors qu'elle est un jugement de vertu. Le jugement de science est fondé sur l'évidence de l'objet dont il est dit : « Cela est ». Le jugement de vertu est fondé sur l'évidence d'un jugement préalable à l'acte de vertu qui se présente à faire, à savoir qu'il est raisonnable, et bon, et obligatoire de le faire. Lorsque la foi dit : Dieu me donne sa vie en partage, ce n'est pas cela qui lui est évident ; lorsqu'elle dit : Dieu a révélé qu'il me donne sa vie en partage, ce n'est pas encore cela qui lui est évident ; ce qui lui est évident, c'est qu'il est raisonnable de croire que Dieu l'a révélé, parce qu'il y en a des signes indubitables. Philoxène les a bien notés. Dès qu'un jugement est fondé sur une évidence, il est rationnel, qu'il soit jugement de science ou jugement de vertu. Ce n'est cependant pas l'évidence de ces signes qui détermine l'acte de foi, mais c'est sous l'attirance de la Vérité absolue qui l'invite à partager sa vie, et que Philoxène a bien notée aussi, « comme par une contrainte naturelle », dit-il, que l'homme fait son acte de foi : Dieu me donne sa vie en partage. C'est en cela que la foi est une vertu surnaturelle. D'autre part, il n'y a pas lieu de s'étonner que tout le monde ne perçoive pas la rationalité de l'acte de foi ; ce qui se passe dans la foi est ce qui se passe en tout ordre de vertu : c'est l'homme vertueux qui est apte à saisir les signes auxquels il reconnaît qu'il est raisonnable de faire l'acte de vertu qui se présente à faire, et c'est lorsqu'il le fait qu'il les perçoit le plus clairement. Philoxène a noté le tressaillement d'aise de l'âme baignée de la lumière de la foi, comparable à celui de l'œil qui s'ouvre à la lumière du soleil.

Il arrive à Philoxène de parler de « la foi naturelle » ou de la foi que Dieu « a plantée dans notre nature ». Que les théologiens occidentaux se rassurent : il n'y a pas

là de pélagianisme, car Philoxène n'oppose nullement « naturel » à « surnaturel » comme ils ont été obligés de le faire pour combattre cette erreur ; il est absolument étranger à la pensée occidentale et donc au pélagianisme. Il appelle foi naturelle la foi initiale que Dieu donne par la grâce à l'homme en le créant : l'homme, par la grâce de Dieu, sent qu'il est appelé à la vie éternelle, et il ne le sent pas comme une exigence de la nature, mais comme un appel de Dieu. C'est ainsi que, s'il est fidèle à cette grâce, il est apte à reconnaître la voix de Dieu dans l'Evangile. Jusque-là, cette foi initiale est infirme et capable, dit Philoxène, de prendre pour objet de foi ce qui ne l'est pas : d'où les fausses religions.

Notons enfin un tout petit passage de la première homélie sur la foi qui corrobore ce qui est dit dans un article de *L'Orient Syrien*, 2e trimestre 1957, page 121 : « Selon Sévère et Philoxène, c'est *la foi* de Pierre et non sa personne, qui est le fondement de l'Eglise ». En effet, Philoxène dit II, 48 « Jésus a posé la foi dans le fondement de la construction de son Eglise ».

Au sujet de la justice de la loi, signalons un mérite de Philoxène, qui est peut-être le mérite de tout l'Orient : il ne fait pas dire à saint Paul comme le font les exégètes d'Occident depuis Tertullien, que « la loi est abrogée », mais avec saint Paul, il « met la loi à sa place », Rom. 3, 31, c'est-à-dire dans l'ordre temporel et non dans l'ordre spirituel : l'ordre temporel est « sous la loi » et l'ordre spirituel est « sous la grâce ».

Philoxène n'aimerait pas l'acte de charité que nous fait faire notre catéchèse, au moins la catéchèse en France: Mon Dieu je vous aime de tout mon cœur et j'aime mon prochain comme moi-même. Cela, c'est le commandement de la loi au monde. Philoxène dirait volontiers : Mon Dieu, avec toute l'Eglise, je vous aime comme Notre-Seigneur Jésus-Christ, votre Fils, vous aime, dans l'unité du Saint-Esprit ; et j'aime mon prochain comme Il nous a tous aimés. Voilà le commandement nouveau que le Christ a donné à son Eglise. Aimer Dieu comme L'aime le monde, de toute la force du cœur humain, en attendant de Lui le pain et la tranquillité et la paix, avec le reste des biens

temporels, « ne monte pas au talon » d'aimer Dieu avec le cœur divin du Christ, en attendant de Lui le don de Lui-même. Aimer le prochain comme soi-même ne s'étend pas et ne peut pas s'étendre au-delà des amis : comment l'ordre temporel subsistera-t-il s'il aime ses ennemis ? Mais aimer le prochain comme le Christ nous a aimés, alors, dit saint Paul, que nous étions des ennemis, s'étend donc même aux ennemis de Dieu et de son Eglise : l'Eglise ne combat pas ses ennemis par l'épée mais par la Croix comme l'a fait le Christ, pour les réconcilier à Dieu, car elle ne craint rien de ses ennemis : ils ne peuvent pas la détruire.

Philoxène a visiblement cru prendre à saint Paul l'idée que la justice de la loi est l'adversaire de la justice du Christ. Il n'a pas vu, semble-t-il, que la justice de la loi dont parle saint Paul est incrédule et ennemie du Christ, alors que la justice de la loi qu'envisage Philoxène est chrétienne. Manque de sens historique qui ne nuit cependant pas à son sens religieux.

Eugène LEMOINE.

UNE PAGE DE L'HISTOIRE DE L'EGLISE MARONITE

Déposition et réintégration du Patriarche 'Awwâd

Sources.

Ya'qûb 'Awwâd, évêque de Tripoli *, est élevé au siège patriarcal, en 1705, par le collège épiscopal maronite. Confirmé par le Saint-Siège en 1706, il reçoit le pallium en février 1708. Mais déjà il est en butte aux tracasseries de ceux-là mêmes qui, deux ans et demi plus tôt, l'avaient porté, de leur plein gré, sur le siège patriarcal. Accusé des crimes les plus invraisemblables, il est déposé par eux. Il en appelle à Rome; ses adversaires en font autant pour justifier la grave décision qu'ils avaient prise de le déposer. Les notabilités libanaises s'en mêlent. Après mûr examen, le Saint-Siège, par un décret en date du 8 mai 1713, rétablit sur son siège le patriarche déposé. L'Eglise maronite venait de vivre, de 1708 à 1713, l'une des pages les plus mouvementées et les plus tristes de son Histoire.

C'est cette page que nous avons entrepris de décrire ici. Pour le faire, nous avons compulsé de très nombreux documents, dont la plupart sont encore inédits. Les uns sont de source ecclésiastique, les autres de source diplomatique. Il convient d'en dire quelques mots.

---

* Il nous arrivera fréquemment, dans cet article, de dire : « L'évêque de Ehden », ou « l'évêque de Tyr » ou « de Tripoli ». Nous ne voulons pas suggérer par là que cet évêque était l'« *Ordinaire* », dans le sens occidental du terme, de Ehden, de Tyr ou de Tripoli. La notion occidentale de l'« Ordinariat » était étrangère à la nation maronite avant le *synode libanais*. Il semble bien en effet que l'évêque maronite exerçait sa juridiction sur le diocèse qui lui était confié, en tant que *vicaire* du patriarche qui, seul, avait juridiction ordinaire sur tous les diocèses maronites.

Sources ecclésiastiques.

Le procès du patriarche ʿAwâd a donné lieu à un échange de correspondance assez considérable. Amis et adversaires écrivaient à Rome ; les uns pour défendre le patriarche déposé, les autres pour tenter de justifier la déposition. L'envoyé extraordinaire du Saint-Siège adressait de son côté régulièrement ses rapports à la S. Congrégation de la Propagande, dont dépendaient alors les Eglises orientales. Tous ces écrits et quelques autres sont conservés dans les Archives de la S. Congrégation où nous les avons compulsés, et notamment :

1) Scritture Riferite nei Congressi :
   - *a*) 1708-1714 ; Maroniti, 2 ;
   - *b*) 1715-1728 ; Maroniti, 3 ;
   - *c*) 1729-1736 ; Maroniti, 4.
2) Acta S. Congregationis :
   - *a*) Volume 80, année 1710 ;
   - *b*) Volume 81, année 1711 ;
   - *c*) Volume 82, année 1712 ;
   - *d*) Volume 83, année 1913.
3) Lettere della S. Congregazione e di Mons. Segretario ; et principalement le Volume 102 (1713) qui contient la presque totalité de la correspondance.

Sources diplomatiques.

Les documents conservés dans les Archives de la S. Congrégation de la Propagande ne sont pas les seuls qui donnent des comptes rendus de ce procès et des événements qui l'ont précédé. Les consuls de France à Ṣaïda et le vice-consul à Tripoli n'étaient pas directement intéressés dans le conflit qui opposait le patriarche et ses amis à la majorité du Corps épiscopal maronite et aux notables libanais. Tout en observant, certains du moins, une neutralité courtoise, ils proposaient cependant leurs bons offices dans l'espoir d'apaiser les esprits et de résoudre les difficultés, et envoyaient régulièrement à leurs supérieurs hiérarchiques leurs rapports sur ce qui se passait au Liban, rapports qui sont conservés dans les Archives du Ministère des Affaires Etrangères à Paris. René Restelhueber les a réunis dans un chapitre de son livre

Traditions Françaises au Liban (Paris, 1918, pp. 220-271), et nous le citerons assez fréquemment.

Si les diplomates français se plaisent parfois à mettre en valeur, dans leurs rapports, les efforts qu'ils déploient pour rétablir l'ordre, leurs comptes rendus des événements n'en sont pas pour cela moins précieux : ils ne sont pas « partie » dans ces querelles ; ils les voient donc avec plus d'objectivité et les relatent sans passion. Nous excepterons peut-être M. Poullard, successeur de M. Estelle au consulat de France à Saïda, et qui semble avoir épousé la cause du patriarche déposé. Les rapports qu'il adressa à Rome laissent nettement percer son parti pris.

Première Partie

Déposition du Patriarche 'Awwâd

Élection ; caractère.

Le 6 novembre 1705, cinq jours après les funérailles du Patriarche Gabriel el-Blauzawi, les évêques maronites, réunis à Notre-Dame de Qannubine, lui élurent pour successeur un ancien élève de Rome, Ya'qûb 'Awwâd, évêque de Tripoli depuis 1698. Le nouvel élu avait été auparavant secrétaire du Patriarche Etienne Ad-Duwayhi ; il excellait dans « l'art d'expédier les lettres de chancellerie », et dans l'administration temporelle du Siège patriarcal [1]. Ces fonctions, ainsi que son séjour à Rome [2], lui avaient permis de se lier d'amitié avec des personnages qui, le moment venu, devaient lui être d'une grande utilité. Mais surtout, elles l'avaient habitué aux règles de discrétion, sans lesquelles un profane risque de se compromettre aux yeux de la Curie Romaine.

Si l'on ajoute à cette expérience un caractère extrê-

1. Yussof Ad-Dibs, Histoire de la Syrie (Arabe), t. VIII, Beyrouth, 1905, n. 1.064.

2. 'Awwâd était venu à Rome pour y faire ses études, le 1er février 1670 ; il y resta dix ans ; il y revint, une seconde fois, en 1685, délégué par le patriarche Estifan Ad-Duwayhi. (Vat. Lat. 7262, f. 142).

mement souple, qui pare aux coups en les prévenant, et remet ses revanches au moment opportun, l'on comprendra comment cet homme réussit à se maintenir sur son siège pendant presque trente ans, quoique entouré d'ennemis innombrables et puissants, et pendant l'une des époques les plus mouvementées de l'histoire religieuse et sociale du Liban.

J. Debs, dans son *Histoire de la Syrie,* attribue les malheurs du Patriarche 'Awwâd, et l'opposition montée contre lui par les évêques et les seigneurs féodaux, à son « innocence et à son manque de prudence » [3]. C'est peut-être exagéré ; mais assurément fausse l'affirmation de de Clercq qui taxe d'orgueil ce patriarche [4].

L'un et l'autre jugements seraient commodes pour expliquer l'opposition prolongée de la part de personnes dont quelques-unes ne manquaient ni de discernement, ni même de vertu [5]. Mais, en les adoptant, on risquerait de

3. Y. Ad-Dibs, *op. cit.*

4. Ch. de Clercq, *Conciles des Orientaux Catholiques*, t. XI ; Histoire des Conciles, I, Paris 1949, p. 215.

5. Par contre, les contemporains du patriarche, amis et ennemis, lui ont reproché son avarice, et s'accordent tous à dire qu'il avait certaines manières qui rebutaient. Cf. Abdallah Qar'alli, *Mémoires*, publiés en partie dans : L. Boleibel, *Histoire de l'Ordre Libanais Maronite*, I, Le Caire, 1924, 82-86. Cf. aussi G. Farhat, et le consul *Estelle*, cités par P. Dib in art. « *Maronites* », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. X, I, Paris 1928, c. 74. Dib lui-même admet que le patriarche « se soit montré trop fier, trop satisfait de sa personne », *Ibid. c.* 74. Disons plutôt que les bonnes manières et les finesses de 'Awwâd, qui lui avaient permis d'être le favori du patriarche Ad-Duwayhi, n'étaient pas faites pour plaire à l'évêque d'Ehden. Ben Yammîne, homme d'une grande vertu, mais d'un tempérament coléreux, et qui ne se contrôlait qu'avec peine. Son caractère passionné l'a poussé aux pires conséquences. Il suffit de rappeler son comportement à l'égard du patriarche Ad-Duwayhi, quand ce dernier voulut consacrer l'église de Zgharta, village natal de tous les deux : l'évêque d'Ehden alla jusqu'à vouloir chasser le patriarche, réclamant pour soi-même le droit de la consécration (*Scritture*, 2, *f.* 114). A. Qar'alli, qui était du parti de l'évêque lors de la crise, rapporte qu'il commit, à deux reprises, une grave imprudence, divulguant des choses qui lui avaient été confiées sous le sceau du secret. *Cf. Mémoires*, 82-83. Ajoutons cependant, à la décharge de cet évêque, que son entrée dans la Compagnie de Jésus ne vint pas comme suite à

ne pas saisir les vrais éléments de la crise, dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils furent très complexes, et plus étendus qu'on ne le penserait de prime abord.

Le nouveau patriarche fut confirmé le 21 février 1706 par la Lettre *Romani Pontificis*. Le P. Ferdinando di S. Liduvina, Vicaire des Carmes Déchaux en Syrie, dépêché à Rome pour obtenir le Pallium, ne put revenir au Mont-Liban que deux ans plus tard ; et c'est seulement le 4 février 1708 qu'eut lieu l'imposition solennelle [6].

Déposition du Patriarche

Mais déjà des rumeurs malveillantes commençaient à circuler. On faisait entendre que le patriarche menait, dans sa résidence de Qannubine, une vie scandaleuse. Les principaux colporteurs étaient quelques personnes du voisinage et du personnel domestique du Patriarche. Parmi les évêques, celui d'Alep, Michel El-Blauzâwi [7], ainsi que ceux de Saïda et de Chypre, n'étaient que trop disposés à croire ces racontars [8]. Sans trop enquêter, on délégua l'évêque d'Ehden, Georges Ben-Yammîne, qui s'en fut auprès du patriarche et le poussa à faire pénitence. En plus, il lui demanda de suspendre pour un temps l'exercice de ses fonctions. Le Patriarche ne tint aucun compte de ces avis [9].

---

son échec (*Dib*, c. 76), mais il avait médité ce projet dès 1682, et obtenu effectivement la permission à cet effet le 20 juillet 1710 (*Lettre du cardinal Paolucci* in *Scritture*, 2, f. 29 r-v). Disons enfin que Girgis Ben-Yammine était venu pour ses études à Rome dans le même groupe que ʿAwwâd (*Cf. Vat. Lat.* 7.262. *f.* 142).

6. *Scritture*, 2, ff. 1-11. Un « Reçu » des présents envoyés par le Pape accompagnait les lettres de remerciement du nouveau patriarche. Voir les Bulles de confirmation et du Pallium dans T. Anaissi, *Bullarium*, pp. 186-197.

7. Michel El-Blauzâwi était le neveu du patriarche décédé.

8. *Scritture*, 2, f. 487. Ce document contient l'aveu tardif d'un adversaire du patriarche.

9. R. Ristelhueber, *Traditions françaises au Liban*, Paris, 1918, p. 216-221 ; d'après une lettre d'Estelle à Pontchartrain, ministre de la Marine du Roi, 2 juillet 1710.

En 1709, le bruit de ces dissensions s'était répandu dans toute la montagne. M. de Boismond, vice-consul de Louis XIV à Tripoli, s'étant réfugié à Bécharré, dans le voisinage du Patriarche, celui-ci lui confia ses craintes, et se vit offrir l'hospitalité dans la maison du vice-consul, au cas où les choses auraient mal tourné [10]. Le P. ʿAbdallah Qarʿallī, Abbé Général des Moines Libanais, écrit à cette époque dans ses Mémoires : « Quand vint l'année 1709, de mauvaises rumeurs se firent entendre au sujet du patriarche Yaʿqûb, et il y eut des désordres dans la Nation... L'adversaire du patriarche était Girgis Yammine, évêque d'Ehden. Je fus envoyé par le Patriarche chez cet évêque, qui se trouvait au Kesrouâne ; quand j'entendis ses paroles, je crus qu'il disait la vérité, et je commençai à douter de l'innocence du patriarche... » [11]. C'est un ami qui écrit ces lignes au sujet de ʿAwwâd qui, étant encore évêque, et Vicaire général tout-puissant du patriarche Ad-Duwayhi, avait plaidé la cause de l'Ordre naissant. Qarʿalli vivait dans le voisinage de Qannubine, entre le couvent de Mar Elišaʿ et celui de Qozḥayya, et servait au patriarche de conseiller, et parfois de caissier.

Revenu auprès du Patriarche, à Qannubîne, il y fut rejoint par un messager qui venait de la part des Ḵâzen, seigneurs maronites du Kesrouâne. Ces derniers notifiaient au patriarche qu'il devait se rendre incontinent à Rayfûn, leur chef-lieu, pour traiter d'une affaire très urgente [12]. Le patriarche, s'étant fait accompagner de Qarʿalli, se mit aussitôt en route. Ce devait être en mai 1710. Arrivés au Kesrouâne, Qarʿalli se réfugia dans le couvent de Luayzé, acquis depuis peu à l'Ordre et, de là, il ne tarda pas à regagner Qozḥayya.

Quelques jours plus tard, une lettre circulaire signée par les évêques fut communiquée aux paroisses de la montagne. Il y était dit que tous ceux qui savaient quelque chose au sujet du patriarche et refuseraient de le dire

---

10. Ristelhueber, p. 224, d'après une lettre de Boismond à Pontchartrain, 5 avril 1709.

11. *Mémoires*, apud Boleibel, p. 82.

12. *Mémoires*, Ibid. ; et *Scritture*, 3, f. 473 v.

tomberaient sous le coup de l'excommunication [13]. Qar'alli se crut obligé de communiquer ce qu'il savait par ouï-dire. Il envoya une lettre secrète à l'évêque Girgis, mais ce dernier en divulgua le contenu. Ce fait, parvenu à l'oreille du patriarche et de son parti, fut à l'origine des inimitiés entre l'Ordre et ce dernier. Elles ne devaient s'éteindre qu'avec sa mort [14].

Que s'était-il passé au Kesrouâne ?

Le patriarche était arrivé à Rayfûn par le chemin de la Montagne ; il portait des présents aux Ḳâzen. Ces derniers, ayant offert leurs services, les évêques les prièrent de ne pas se mêler d'une affaire purement ecclésiastique [15]. Il y eut des jours de grande tension. Enfin les évêques se décidèrent. Dans les derners jours de juin, ils tinrent une assemblée. Le patriarche, convoqué, fut dirigé vers l'église du couvent de Mar Sarkis (Rayfûn) et là, à huis-clos, on institua un simulacre de procès, où le malheureux patriarche fut convaincu de crimes abominables [16].

On procéda à une dégradation en règle : « poi fù condotto [le patriarche] ...su'i gradini dell'altare da un vescovo, fù degradato dall'officio colla frattura del sigillo, e con spogliarlo dell'insegne patriarcali, con ascriverlo nel numero de'laici ; ma se si pentiva, gl'avrebbero assegnato un monastero ; conforme, glielo hanno assegnato » [17].

La même assemblée chargea l'un de ses membres, Yûssof Aš-Šâmi, évêque de Beyrouth, de l'administration

13. *Mémoires*, Ibid.

14. Ibid, 83. Cette inimitié avait en réalité des origines plus lointaines et plus profondes : c'était le duel d'ordre juridictionnel entre le nouvel Ordre, fondé par Qar'alli et ses compagnons et s'inspirant de conceptions monastiques occidentales fraîchement importées, et l'autorité traditionnelle du Patriarche maronite, qui s'étendait à tous les domaines, et spécialement aux monastères de l'ancien régime, dont le Patriarche était pour ainsi dire l'Abbé Général.

15. Ristelhueber, p. 221.

16. Les lettres des adversaires, écrites entre 1710 et 1711, mentionnent les crimes suivants : avarice, sodomie, bestialité, inceste, infanticide. Cf. *Scritture*, 2, ff. 39-49.

17. *Scritture*, 3, f. 373 v. C'est Assém'âni qui écrit, se référant à la première lettre envoyée par les évêques au Pape.

du siège patriarcal ; puis elle ne tarda pas à élire un nouveau patriarche en la personne de l'évêque de Saïda, Yûssof Mubârak Ar-Rayfûnï[18]. On se hâta d'expédier un messager à Rome pour exposer l'affaire, et postuler le pallium pour le nouvel élu[19].

Rome fut alertée dans les premiers jours de décembre 1710. Une lettre datée du 15 juillet, et portant, en plus des sceaux des évêques, celui de de Boismond, vice-consul à Tripoli, donnait les raisons qui avaient motivé la procédure que l'on vient de lire, et sollicitait du S. Siège un ordre d'exil pour le patriarche déchu, « parce que, disait cette lettre, nous n'aurons pas la paix, tant qu'il demeurera au Levant »[20]. Une autre lettre de la même date portait les sceaux d'une trentaine de notables — notamment les Kâzen — témoignant, avec les évêques, des bonnes qualités du patriarche élu[21].

Aspect juridique de la déposition.

On se demande peut-être comment les évêques rassemblés à Rayfûn eurent l'audace de porter un coup si lourd de conséquences ? N'avaient-ils pas hésité auparavant ? N'avaient-ils pas demandé conseil à des personnes qualifiées ?

Une réponse nous est fournie dans la déposition que fit plus tard, à Rome, l'évêque d'Ehden. Il y est dit que les évêques doutaient de leur pouvoir de déposer leur patriarche, et qu'ils ne s'y étaient décidés qu'après avoir demandé conseil aux missionnaires[22].

---

18. Ristelhueber, p. 222-223. On l'appelle Ar-Rayfûni du nom de son village natal, Rayfûn, au Kesrouâne.

19. On voulut envoyer un missionnaire jésuite, mais le Supérieur de la Mission, qui était le P. Antûn Nacchi, maronite de Chypre, se récusa, disant qu'un jésuite ne pouvait pas rentrer « en Chrétienté » sans la permission expresse du P. Général. Cf. De Boismond à Pontchartrain, 8 janvier 1711, cité par Ristelhueber, p. 226.

20. *Scritture*, 2, f. 49.

21. *Ibid.* ff. 42 et 43.

22. « Da noi altri vescovi si dubbitava, ma richiestane in-

Le P. Lorenzo Cozza, Custode de Terre Sainte et, quelque temps plus tard, Commissaire Apostolique dans cette affaire, s'inspirant d'une notice qui lui avait été communiquée de Tripoli le 19 septembre, informait un mois plus tard la Propagande, dans une longue lettre [23]. Il réfutait toutes les accusations et calomnies portées contre 'Awwâd, et ajoutait, après la date : « Un padre Gïacinto Carmelitano è il più focoso contro del Patriarca, e dicono aver lui tutta la colpa » [24].

Une âpre controverse s'alluma entre les missionnaires à ce sujet. Une autre lettre du P. Cozza au Cardinal Sacripante, Préfet de la Propagande, dit qu'il avait écrit de Jérusalem à Saïda, au P.F. Foix, de la Compagnie de Jésus, luï demandant de chercher, dans les Archives de Qannubîne, les textes quï interdisaient aux évêques une telle initiative. On finit par les découvrir, et les missionnaïres qui avaient conseillé la déposition furent amenés à changer d'avis [25].

Quoi qu'il en soit, peut-on accuser les évêques de révolte ouverte contre les canons ecclésiastiques ? P. Dib, dans son article sur les Maronites, semble l'affirmer ; il dit, en effet : « Les évêques l'avaient fait [c'est-à-dïre déposé le patriarche] sans compter avec l'intervention du Pape... ils avaient cru peut-être mieux faire en mettant le S. Siège devant un fait accompli » [26].

Maïs, un document conservé aux Archives Patriarcales de Bkerké, semble plutôt contredire cette opinion. Il y est

---

formazione da alcuni missionarii, et specialmente da un Religioso, non solo ci affermò che lo potevamo fare, anzi che lo dovevamo fare ; et sempre si andava spargendo la voce del Religioso ». *Scritture*, 3, f. 487.

23. *Scritture*, 2, f. 60. La lettre est datée du 23 octobre 1710. Le Franciscain signe : « Fra Lorenzo di S. Lorenzo, Guardiano e Custode di Terra Santa di Gerusalemme, e responsale della S. Congregazione di Propaganda ».

24. C'est le même « Padre Giacinto » qui avait porté le pallium, le 10 octobre 1705, au patriarche Gabriel Al-Blauzâwi. Cf. Vat. Lat. 7262, ff. 144-149. En 1710, il était Vicaire des Carmes Déchaux en Syrie, et Supérieur de la Maison de Tripoli.

25. *Scritture*, 2, f. 68.

26. Art. *Maronites*, in *DTC*. c. 75.

question d'un compromis passé entre le nouvel élu et ses électeurs et signé par 9 évêques, dont celui d'Ehden en tête de liste. Nous savons que ce dernier avait été sollicité par un grand nombre d'évêques d'accepter le patriarcat. Mais il déclina l'offre. Outre son goût de la vie retirée, il voyait les grandes difficultés qui l'attendaient. Le choix tomba enfin sur l'évêque de Saïda, Yûssof Mubârak Ar-Rayfûni. Dans le compromis, les évêques acceptaient Yûssof Ar-Rayfûni pour patriarche « si le Souverain Pontife lui envoyait la confirmation ». Mais si le S. Siège lui refusait la confirmation, ils s'engageaient à lui fournir, des fonds patriarcaux, toutes les sommes nécessaires pour l'envoi d'un messager à Rome, l'équipement des élèves qui partaient avec le messager pour faire leurs études dans la Ville Eternelle, et les propres frais du patriarche élu [27].

De l'étude de ce document, il ressort que les évêques avaient bien compté avec l'intervention du Pape. Quant à leur intention de mettre le S. Siège devant le fait accompli, l'affirmer équivaudrait à ne tenir aucun compte des circonstances. Pendant la domination ottomane les Maronites formaient la seule communauté chrétienne de l'Empire, où le patriarche nouvellement élu se passait du Firman de confirmation qu'accordait la Sublime-Porte aux patriarches des autres communautés chrétiennes d'Orient. Or, prolonger la période de vacance du siège patriarcal risquait de donner un motif d'intervention au Pacha de Tripoli, toujours prêt à malmener les chrétiens. On avait encore en mémoire la persécution infligée par ce pacha au patriarche Ad-Duwayhi. D'autre part, avec la lenteur des communications de cette époque, on ne pouvait pas espérer une réponse de Rome avant un an, et encore, à la condition que tout fonctionne normalement, aussi bien à la Curie que sur mer.

Les premières lettres du patriarche élu et des évêques ne font que répéter ces arguments, dont le bien-fondé se trouve confirmé par une lettre du P. Antûn Nacchi, supé-

---

27. Archives Patriarcales de Bkerké (Liban), Section Y. 'Awwâd, n. 4. Le document est écrit en karchûni, et porte la date du 25 août 1710. Publié par Paul Qar'alli in *Revue Patriarcale* VII (1932), p. 247-248.

rieur de la Mission Jésuite de ʿAntûra. Le 12 septembre 1710, il écrivait à son confrère le P. Giov. Fr. Sagnati, recteur du Collège maronite de Rome, lui montrant l'inopportunité d'un voyage, à Rome, du patriarche déposé, étant donné que son départ « darà l'occasione ai Turchi di creare qualche molestia a questa cristianità »[28]. De Boismond écrivait le 30 juin à son supérieur Pontchartrain, Ministre de la marine, que les évêques, craignant un schisme, durent procéder à l'élection d'Ar-Rayfûni sans attendre que Rome ait approuvé la déposition de ʿAwwâd[29].

Ces indices prouvent que les évêques, après avoir déposé, à tort bien entendu, un patriarche indésirable et, à leurs yeux, coupable, eurent recours au S. Siège, non pour accomplir une simple formalité, ou pour le mettre devant le fait accompli en l'informant de l'élection d'un autre patriarche, mais parce qu'ils attendaient de Rome une sentence définitive.

L'affaire portée à Rome ; première intervention d'Assém'âni.

Aussitôt les premières nouvelles arrivées à Rome, Assemʿâni fut saisi de la question. Il était, depuis peu, membre de la Congrégation de la Propagande au titre de consulteur. Mais surtout, il avait gagné le cœur de Clément XI par le merveilleux travail qu'il avait fait, en un temps record, sur les quarante manuscrits apportés d'Egypte, en 1707, par son parent Elias Assemʿâni[30].

ʿAwwâd, après sa déposition, avait été transféré sous

---

28. Voir une copie de cette lettre dans *Scritture*, 2, f. 58.

29. RISTELHUEBER, 222-223.

30. Assém'âni, né le 27 juillet 1687, était venu à Rome âgé de 8 ans. Il termina ses études vers 1708. Il se préparait à rentrer au Mont-Liban pour être ordonné de la main de son parent, le Patriarche nouvellement confirmé, quand l'arrivée de son oncle Elias apportant 40 manuscrits d'Egypte, le retint à la Vaticane. C'est à Rome qu'il reçut les Ordres, entre 1710 et 1711. cf. *Vat. Lat.* 7262, f. 141, et *Scritture*, 2, f. 82.

bonne garde au monastère de Luayzé, propriété des Moines Libanais. Là, en prison, il rédigea de sa propre main une confession qui fut envoyée aussitôt à Rome. Cette confession, datée de la mi-juillet 1710, est écrite en arabe (karšûni) et porte, au verso, l'attestation de l'évêque d'Ehden, de Qar'alli, du moine Michel, supérieur du couvent, et du carme Elie-Hyacinthe. « Ya'qûb l'ex-patriarche » fait un aveu complet de tout ce dont il est accusé ; il demande pardon, et promet de réparer ultérieurement par sa bonne conduite. En outre, il propose l'évêque de Saïda, Yûssof Ar-Rayfûni, comme un sujet très digne, étant aussi le doyen d'âge de l'épiscopat maronite [31].

Cette docilité étonne de la part d'un homme qu'on disait être « hautain ». On est surtout frappé par le caractère impersonnel et schématique de cet aveu. On saura bientôt les circonstances qui motivèrent une confession qui ne correspondait même pas, au moins à la lettre, aux chefs d'accusation portés contre le patriarche.

L'évêque d'Ehden, lors de l'élection, avait décliné l'offre qui lui avait été faite de prendre la succession de 'Awwâd. Il quitta le Mont-Liban, le 16 août de la même année, à destination de Rome [32], dans le but de soutenir la cause d'Ar-Rayfûni, et aussi de se mettre à l'abri de vexations éventuelles. Il était accompagné du moine Ibrahîm Al-Gazîri qui avait tenté auparavant de s'embarquer sur un navire vénitien mais s'était vu refuser le passage [33]. C'est sous le couvert d'une visite à l'Emir Ḥaïdar que les voyageurs purent sortir du Kesrouâne, et prendre la mer jusqu'à Chypre [34].

Vers la fin de 1710, Rome était en possession d'un certain nombre de documents qui lui permettaient de se rendre compte de la situation. Le Pape ordonna au Secrétaire de la Propagande de transmettre à Assém'âni les

---

31. *Scritture*, 2, f. 39-40.

32. Lettre du vice-consul de Boismond au Secrétaire de la Propagande, 8 novembre 1710. *Scritture*, 2, f. 66.

33. *Ibid.* ff. 45, 60.

34. *Ibid.* f. 68.

lettres expédiées par les évêques, pour que, dans le plus grand secret, il les examinât et donnât son avis à leur endroit. Assémʿâni se hâta de rédiger un court mémoire où, appuyant ses arguments par des exemples tirés de l'Histoire (patriarche Ignace de Constantinople), il concluait en disant que, la teneur des accusations étant « molto inverosimile », il fallait à tout prix sauver l'autorité du S. Siège [35] et, par conséquent, rétablir le patriarche déposé.

Mission de Fra Lorenzo Cozza, custode de Terre Sainte.

La Congrégation de la Propagande décida, le 16 décembre 1710, de déléguer un Commissaire Apostolique auprès des Maronites. Son choix tomba sur le franciscain Lorenzo di S. Lorenzo, custode de Terre Sainte. Il avait pour mission de se rendre de Jérusalem au Mont-Liban et de rétablir ʿAwwâd sur son siège, « ne fût-ce que pour un quart d'heure » [36]. Les documents furent confiés au moine maronite Gabriel Ḥawwa, résidant alors à Rome ; il devait servir de conseiller dans une mission aussi délicate, et dans un pays où le Commissaire avait besoin d'un interprète fidèle.

Ḥawwa sortit de Rome le 3 mars 1711 et, le 7, il attendait déjà à Livourne un vaisseau partant pour le Levant. Il attendit longtemps : la présence de corsaires [37] interdisait aux bateaux de quitter le port ; il ne put

---

35. *Scritture*, 3, ff. 473-476.

36. Clément XI adressa une lettre, le 31 janvier 1711, aux évêques, clergé et notables maronites. La lettre disait entre autres choses : « Servata tamen huius S. Sedis dignitate et auctoritate, quae non parum per huiusmodi attentata laesa fuit ». Voir le texte dans *Bullarium*, 197-198. La décision d'envoyer un Commissaire Apostolique pour résoudre ce problème avait été prise dans la Congrégation Générale du 16 décembre 1710. Cf. *Acta S. Congregationis*, in *Archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide*, vol. 81, ann. 1711, f. 596.

37. Billet de G. Hawwa à la Propagande, Livourne, 9 Mars 1711 ; *Scritture*, 2, f. 74.

arriver à Jérusalem que le 30 juin. Là encore, la peste qui infestait la région de Galilée retarda le départ du Commissaire pour Saïda jusqu'au 20 juillet. Quand enfin il y arriva, le consul de France, M. Estelle, lui fit savoir que les évêques n'étaient pas prêts à le recevoir [38].

Ceux-ci ne voulaient pas croire qu'il venait de la part du Pape. On dut attendre quelques jours le retour du drogman du Consul, qu'on dépêcha auprès des évêques, avec des lettres pleines de prévenance. Le drogman, un Maronite d'Alep, fut bientôt de retour, porteur d'une réponse peu satisfaisante : Fra Lorenzo serait reçu « come Guardiano », non en qualité de Commissaire Apostolique [39]. Des démarches ultérieures auprès des Ḳâzen eurent plus de succès. Le 31 juillet, arriva à Ṣaïda une lettre du patriarche-élu, dans laquelle il s'excusait de la défiance manifestée à l'égard du Commissaire, et se disait prêt à le recevoir comme délégué du Pape. De plus, il annonçait sa décision d'envoyer à Chypre un messager pour retenir le prêtre en partance pour Rome [40]. Le Commissaire quitta Saïda le 3 août à destination de Kesrouâne.

---

38. On ne voulait pas de lui, parce qu'il était franciscain de Terre Sainte. A Saïda, le Commissaire apprit que les Maronites avaient eu un différend avec son prédécesseur lequel, étant venu un an et demi auparavant dans la région, avait administré la confirmation à des Maronites sans l'autorisation du patriarche. En outre, il y aurait eu un débat pour une question de préséance. Cf. Lettre de Fra Lorenzo, Saïda, 2 août 1711 ; *Scritture*, 2, f. 76.

39. Le président, ou supérieur du couvent franciscain de Harissa, avait informé le Commissaire des manœuvres que faisaient les capucins pour empêcher son arrivée. Ils avaient expédié à Rome un messager pour réclamer un autre Commissaire. A propos de la distinction faite par les évêques au sujet de sa personne, le Commissaire note : « Ma tal finezza di politica non mi pare da gente di questi paesi ». *Scritture*, 2, f. 76. Dans une lettre du 28 avril, il accuse ouvertement les capucins de l'île de Chios d'avoir intercepté ses lettres, et divulgué tout ce qui s'y trouvait. *Acta*, vol. 81, f. 596.

40. Ibrahim Al-Ghazîri, premier messager d'Ar-Rayfûni, était arrivé à Rome quelques jours après le départ de G. Hawwa. Il avait aussi à faire avec ce dernier.

Au couvent de Mar Šallîta.

On dut passer d'abord par le couvent de Luayzé, où séjournait probablement encore ʻAwwâd, « in carcere formalí », depuis sa déposition. Tout le monde se retrouva, le 13 août, à Gosṭa, au monastère de Mar Šalliṭa Maqbès (s. Arthème).

Sous quelles conditions les évêques avaient-ils consenti à cette rencontre ?

Une lettre écrite de Rayfûn le 11 octobre 1711, et signée par cinq évêques, énumère les conditions qui avaient été posées, et qui furent acceptées par le Commissaire : tout devait se passer dans le plus grand secret ; on ne ferait pas mention du patriarche élu, qui ne sera pas obligé de se soumettre à l'ancien ; « Yaʻqub », une fois réintégré dans sa dignité, ne devait pas rester plus d'un quart d'heure sur son siège ; le commissaire s'engageait à confirmer la déposition ou, du moins, à appuyer la démission ; enfin, « Yaʻqub » serait emmené en dehors du pays [41].

Tout se passa d'abord dans le calme. Le patriarche, rétabli sur son siège, remercia l'assemblée, puis, au cours de la séance, il présenta au Commissaire sa démission, demandant d'être considéré comme « Arcivescovo già patriarca ». Cette démission rendit perplexe le Commissaire. Rome, en effet, n'avait pas prévu la démission de ʻAwwâd. Dès le lendemain, Ar-Rayfûni se déclara patriarche légitime, et le Commissaire ne manifesta aucune opposition, d'une part, pour ne pas exciter les adversaires, et de l'autre, parce qu'il n'avait pas d'instructions précises. En attendant de recevoir des instructions, il conduisit ʻAwwâd au monastère franciscain de Saint-Antoine de Ḥariṣa et, de là, il rédigea deux lettres à l'adresse des évêques et des Kazen, les menaçant des peines ecclésiastiques s'ils persistaient à poursuivre de leurs menaces le patriarche déposé [42].

---

41. *Scritture*, 2, ff. 109-114.
42. *Ibid.* f. 113.

Après l'intervention du Commissaire, un mouvement se dessina, de la part de certains évêques, pour porter la masse du peuple à la soumission aux décrets du S. Siège. Mais c'était encore trop tôt. La fureur des Ḵâzen était montée si haut, qu'à un certain moment ils avaient envisagé de brûler le patriarche « indigne » ; seuls le respect et la peur du Pape de Rome les en avaient retenus [43]. Aussi, et en attendant des jours plus calmes, on confia le tout au patriarche élu qui, lui, ne se montra guère disposé à l'entente [44]. On verra, par la suite, les raisons qui motivèrent la reprise des hostilités, après la période de calme apparent qu'on venait de traverser.

Cette première phase terminée, le Commissaire prépara un dossier pour la Congrégation, qu'il expédia avec Gabriel Ḥawwa [45] ; puis il partit pour Tripoli, où il essaya d'interroger quelques témoins ; mais la peur d'être appréhendé par le Pacha de cette ville, le fit partir immédiatement pour Alep [46].

Le Patriarche 'Awwâd à Ḥariṣa.
(Août 1711-Janvier 1712).

L'année 1711 vit de grands bouleversements au Mont-Liban. L'Emir Ḥaïdar, qui était soutenu par le parti Qaysîte, eut des ennuis de la part de ses adversaires, les ʻAlam Ed-Dine, leaders du parti Yamanite. Ces derniers

---

43. Ristelhueber, 222.

44. Dans une lettre écrite à Assém' âni de Harissa, le 15 décembre 1711, 'Awwâd dit à propos d'Ar-Rayfûni : « In piazza di Ageltone, durante il funerale di Chaled (membre de la famille Khazen), esclamô, ad alta voce, essere scommunicato e maledetto chiunque chiamasse Giacomo vescovo, o gli servisse la messa, o parlasse, o trattasse con lui » *Scritture*, 2, f. 113. Ces paroles sont à prendre avec réserve, vu l'état de celui qui écrit.

45. Hawwa arriva à Venise le 22 janvier de l'année suivante ; il s'était embarqué à Chypre le 25 octobre 1711. *Scritture*, 2, f. 118.

46. *Scritture*, 2, f. 86. Lettre écrite d'Alep au Préfet de la Congrégation le 20 novembre 1711. A Tripoli, les ennemis de 'Awwâd étaient nombreux; cela était dû à l'influence du carme

réussirent, par leurs intrigues auprès du Pacha de Ṣaïda, à faire remplacer l'Emir Ḥaïdar par Maḥmûd Bâšâ Abi-Harmûš dans le district du Šûf, au Liban-Sud. Ḥaïdar dut se réfugier avec sa famille chez les Ḥobaïš de Gazîr. Il y eut une première rencontre près de cette localité, et Ḥaïdar remporta une victoire, grâce à la bravoure de ses hôtes. Mais le lendemain, les Ḳâzen ayant fait défaut, il dut battre en retraite vers le nord-est, et se cacher dans une grotte aux environs du Hermel, dans la Beqâʿ-Nord. Gazîr fut dévasté et incendié par les Yamanîtes.

Ḥaïdar, de sa cachette, organisa une revanche, de concert avec les Ḳâzen, et aussi les Bellamaʿ, puissante famille du Matn. Le jour sanglant de Aïn-Dâra signa la défaite totale du parti Yamanîte, et Ḥaïdar rentra à Deir-el-Qamar plus puissant que jamais [47].

Au Consulat français de Ṣaïda, Estelle était remplacé par Jean-Baptiste Poullard, un ami intime de ʿAwwâd. Poullard avait occupé, jusqu'en 1708, le vice-consulat de Tripoli, et mérité, de la part de son ami, une lettre de grands éloges adressée à Louis XIV. Maintenant, il retournait de Tripoli de Barbarie (Tripolitaine), où il avait été consul pendant trois ans ; il arrivait à temps [48].

C'est que, à Ḥariṣa, dans le voisinage immédiat des Ḳâzen, ʿAwwâd ne se sentait pas en sécurité. Les lettres qu'il écrivait, en décembre, à Ḥawwa et Assémʿâni, nous fournissent d'abondants détails sur les conditions de son séjour. A Ḥawwa, qui avait quitté le Liban sans avoir montré beaucoup de zèle, le patriarche expose ses craintes de voir le Commissaire gagné au parti de ses adversaires [49].

Elie-Hyacinthe qui avait cette ville pour résidence. De Boismond aussi avait parlé contre le patriarche. Son supérieur de Ṣaïda, Estelle, se limita à exprimer des regrets. ʿAwwâd, dès son élection, ne put jamais gagner la sympathie de ce consul. Cf. Lettre d'Estelle du 2 février 1706, citée par Ristelhueber, 218-219.

47. M. Al-Hattuni, *Aperçu Historique sur la province du Kesrouâne*, Beyrouth, 1956 [2], pp. 101-103. (arabe).

48. Poullard a une copieuse correspondance dans *Scritture*, Vol. 2 et 3, passim.

49. Après le contact qu'il avait eu avec de Boismond, le Commissaire avait paru convaincu de la culpabilité du patriarche. Cf. Ristelhueber, 231.

Au cas où le Saint-Siège accepterait sa démission, il demande l'expédition d'un décret contenant les clauses suivantes : son absolution des liens du patriarcat, son admission comme évêque « già patriarca », l'assignation d'une somme annuelle de cent piastres, prélevée sur les rentes du siège patriarcal ; enfin, il demande qu'on le dédommage de ses possessions, et de celles de ses parents, confisquées par les adversaires[50] Si, au contraire, le S. Siège décidait de le réintégrer dans ses fonctions, il demande son appui, par le moyen de lettres à l'adresse de tous les évêques, les seigneurs féodaux, les consuls, le clergé et le peuple. En outre, ses calomniateurs se rétracteraient et, avant l'exécution des ordres du S. Siège, on lui permettrait de se réfugier dans le Qâte' de Bikfaya, « luogo sicuro da ogni insulta delli avversarii ». En dernier lieu, on accorderait, si possible, à l'anti-patriarche le titre de Vicaire patriarcal[51].

Dans la lettre de même date écrite à Assém'âni, 'Awwâd raconte à son jeune parent les souffrances qu'il endure dans son exil de Ḥariṣa : froid, maladie, menaces de tous les jours, impossibilité de communiquer avec les amis[52].

Puis il le met en garde contre les intrigues de Girgis, évêque d'Ehden, homme dangereux et vindicatif[53]. La lettre contient plusieurs autres éléments qui seront

---

50. Lettre du 15 décembre 1711, écrite de Harissa. *Scritture*, 2, F. 112.

51. *Ibid.* 'Awwâd espérait gagner ainsi son adversaire.

52. « Li Capi della Nazione con alcuni vescovi gridono . O mi devono portar via da Arissa, o consegnar loro in Raifun per tagliarmi a pezzi... ma havendo noi le flussioni venutomi alli occhi nei freddi dell'autumno, e per i dolori dei denti causati dalla ligierezza della cocolla, chi mi fecero portare senza il turbante... » *Ibid.* f. 113.

53. *Ibid.* f. 114 : « La causa del tutto è Giorgio vescovo Edense, il quale per essere di natura collerico, e facile ad accendersi, ha, per la sua imprudenza e poca discrezione, rovinato se stesso e la Nazione, a fine di sfogare il veleno della propria passione... ». Cependant il recommande à Assém'âni de ne pas se servir de ces informations « per infamarlo, ma per sapere lo stato delle cose ».

exposés plus loin, quand mention sera faite de la procure d'Assēm'âni.

Assém'âni avocat de son parent auprès de la Congrégation.

Après le passage du Commissaire Apostolique, les choses s'étaient plutôt envenimées malgré le calme apparent qui avait suivi la séance du 13 août. La conduite de l'envoyé du Saint Siège n'avait satisfait personne. Pour les partisans d'Ar-Rayfûni [54], Fra Lorenzo ne représentait pas le S. Siège [55], car avant d'être arrivé chez eux, il avait eu recours à mille stratagèmes, dont les moindres furent les avances faites par le truchement des consuls de Ṣaïda et de Beyrouth.

Cette conduite, à leur avis, équivalait à une politique d'ingérance dans des affaires qui ressortaient exclusi-

---

54. Dès le début, plusieurs évêques n'étaient intervenus que sous la pression des seigneurs. Après le premier passage du Commissaire, Georges Khairalla Estefan, évêque de 'Aqûra, et Jean Mohasseb, évêque supérieur du couvent de Mar-Shallîta, avaient abandonné Ar-Rayfûni. Elie Gémayel, évêque de Tripoli, avait confié son sceau au secrétaire qui l'apposa sans la connaissance de son évêque. *Scritture*, 2, 170. A la fin, il ne restait plus contre 'Awwâd que Ar-Rayfûni, Gabriel Ad-Duwayhi, évêque de Sarepte, Michel Al-Blauzawi, évêque d'Alep, et Georges d'Ehden qui était, et resta pour toujours à Rome.

Quant aux autres éléments qui avaient pris parti dans cette crise, on pourrait les diviser de la manière suivante : *Parti d'Ar-Rayfûni* : l'Emir Haïdar, Boismond, les Khazen, surtout ceux de Rayfûn et Ghosta, le Carme Elie-Hyacinthe, A. Qar'alli et son Ordre, les Capucins, les Carmes, les régions de Tripoli et du Kesrouâne. D'après Estelle, les Jésuites avaient fini par se ranger contre 'Awwad. Estelle, lui-même, aurait été satisfait de la chute définitive du patriarche.
Parti d'Awwad : Naufal El-Khâzen, d'abord hésitant, puis décidé, surtout après l'arrivée de Poullard, l'entourage des deux consuls, les Hobaish, seigneurs de Ghazîr ; les Bellamà, seigneurs de Bikfaya ; les Hamada, seigneurs du Gébbé ; les Franciscains, les Druzes, la région du Chouf, et la ville d'Alep.

55. On a vu que cette dispute avait pour origine les missionnaires qui étaient en désaccord avec le Custode de Terre Sainte. *Scritture*, 3, ff. 527 et 529 r-v.

vement de leur juridiction [56]. En outre, le Commissaire les avait trahis, en arrachant ʻAwwâd à leurs mains et en publiant des menaces contre ceux qui s'opposeraient à ses décisions.

ʻAwwâd, de son côté, n'était pas plus satisfait de la mission de Fra Lorenzo. A Tripoli, ce dernier avait donné l'impression d'être convaincu de sa culpabilité [57]. Ḥawwa, dont le patriarche attendait beaucoup, ne l'avait servi que médiocrement [58]. Mais surtout, on l'avait soustrait aux mains des évêques, pour le jeter dans une impasse encore plus dangereuse. D'après lui, il y aurait eu des tentatives pour l'assassiner [59].

C'est ici que se pose la question de la démission libre et spontanée de ʻAwwâd, faite en pleine séance, et communiquée, après coup, au S. Siège par une supplique rédigée *propria manu* [60]. Car, sans les documents qui parvinrent, quelque temps plus tard, à la Congrégation, par le moyen d'Assémʻâni, le S. Siège n'aurait eu, après la mission de Fra Lorenzo, qu'à accepter la démission de ʻAwwâd, solution naturelle au problème, et à confirmer l'élection d'Ar-Rayfûni.

En réalité, Assémʻâni avait été directement informé par son parent. Dans la lettre écrite à Ḥarîṣa le 15 novembre 1711, tout en confessant avoir renoncé au patriarcat pour l'amour de la paix, ʻAwwâd mettait l'accent sur les

---

56. D'après ʻAwwâd, son adversaire se serait exclamé : « Questo è Franco, è ricorso ai Franchi, che ha dunque de fare con i Maroniti ? ». *Scritture*, 2, f. 114.

57. De Boismond à Pontchartrain, 24 septembre 1711 ; cité par Ristelhueber, 231.

58. *Scritture*, 2, f. 112.

59. Outre les menaces, un des Khâzen jura qu'on lui avait proposé la somme de 4 bourses (2.000 piastres) pour assassiner ʻAwwâd. Cependant, on ne saurait prendre pour des tentatives réelles toutes les menaces dont fait mention ʻAwwâd dans ses lettres.

60. Lettre du Commissaire, 31 août 1711. La démission fut rédigée par ʻAwwâd à Harissa, « in italiano, propria manu ». *Scritture*, 3, f. 517 v. Nous n'avons pas retrouvé ce document, mais seulement l'inventaire de la lettre dressé par Assém ʻâni lui-même.

violences dont il était l'objet [61]. La lettre du 15 décembre, que nous avons mentionnée, disait qu'il avait renoncé « pour de justes motifs », et demandait d'être considéré comme « arcivescovo già patriarca » [62]. Plus tard, se trouvant à Ṣaïda dans un lieu sûr, sous la protection de son ami Poullard, il écrira affirmant avoir été déposé par la violence, et cette fois, il demandera à être rétabli sur son siège, sa démission étant l'effet de la peur [63].

Mais, c'est surtout la lettre du 15 décembre qui semble avoir retenu l'attention d'Assém'âni. Ici se révèle le caractère quelque peu rusé de 'Awwâd qui, au milieu de ses tribulations, ne renonce pas pour autant à recourir à des avances, faites pour tenter le jeune homme de 24 ans qu'était Assém'âni, et qui aspirait à un avancement rapide. Après avoir ému son parent par ses doléances, 'Awwâd disait : « E se conoscete che, per l'assenza vostra, non possa seguire danno alcuno a voi et a noi, fate, con il consiglio del P. Gabriele [Ḥawwa], che siate mandato in queste parti per Commissario Apostolico di questa causa, quale speramo che, con la vostra presenza, e dottrina debba sortire un'ottimo fine. E con questo potrete rivedere i vostri parenti, e se vi piacerà di restare in Soria, vi promoveranno alla più eminente dignità del vescovato, facciendovi di più Nostro Vicario, e consegnandovi il governo della Nostra Sede, e della Nazione ; se poi desiderate ritornare in Europa, vi accompagneremo con l'Agentia Nostra perpetua, rimettendo a Voi tutti gli Nostri negocii... Che se giudicasse altrimenti la Stà. di Nro. Sigre. et la S. Congregazione, Vi diamo facoltà di fare e disfare a nome Nostro quello che giudicareste, conforme vi habbiamo altre volte scritto » [64].

---

61. « Perche noi abbiamo visto la morte coi nostri occhi, et questo contrasto è fabricato sopra lo scudo, et per la minima cosa ammazzano un'uomo ». *Scritture*, 3, f. 514..

62. *Scritture*, 2, f. 113.

63. Lettre du 15 février 1712. L'arrivée à Saïda du consul Poullard, à la fin de 1711, décida le Commissaire à faire transférer 'Awwâd de Harissa, au couvent de Saïda, où la présence de Poullard lui rendait la vie plus calme. *Scritture*, 3, f. 515.

64. *Scritture*, 2, f. 114 v.

Il ressort de cette citation que le patriarche voyait plutôt en noir l'issue de son affaire ; il n'était pas satisfait, on l'a déjà dit, de ce qu'avait fait le Commissaire. Il avait essayé de dépêcher son neveu Simon 'Awwâd pour plaider à Rome sa cause ; mais ce dernier ne se sentait pas le courage d'affronter une seconde fois les tempêtes de la Méditerranée [65]. Lui-même songea, à un certain moment, à se présenter personnellement devant le Pape, mais « il rossore di parlare di cose si vergognose » l'avait retenu [66].

On décèle dans cette série de documents une certaine hésitation, peut-être même une certaine duplicité, dictées d'une part par la crainte des violences, de l'autre, par le regret d'avoir présenté sa démission.

Ce que comprit Assém'âni de tout cela, ce que lui dicta surtout la raison de famille, ce fut la nécessité de mobiliser à Rome toutes les sympathies qu'il avait acquises, pour soutenir son parent jusqu'au bout.

Pierre TAYAH.

Rome. (*à suivre*)

---

65. *Ibid.* Simon avait quitté Rome vers 1708.
66. *Ibid.*, f. 114 v.

LA PLACE DU MÉTROPOLITE DE NISIBE PARMI LES ÉLECTEURS DU PATRIARCHE

Dans le canon authentique du patriarche Timothée Ier (779-823) qui règle l'élection du patriarche de l'Eglise assyro-chaldéenne, le métropolite de Nisibe n'est pas cité parmi les électeurs ayant droit au vote. J.-B. Chabot pense que 'Abdīšo' bar Berika, en rapportant ce texte dans son Nomocanon, y a ajouté ces mots qui ne figurent dans aucun manuscrit : « et ensuite à celui de Nisibe », revendiquant ainsi la deuxième place pour son propre siège après le métropolite de 'Elam ; mais que le savant canoniste a oublié de faire la même interpolation dans la lettre de Mar Aba Ier qu'il a citée précédemment et à laquelle le canon de Timothée Ier renvoie [1].

Qu'en est-il au juste de cette accusation ?

Au cours d'un travail sur l'institution patriarcale dans l'Eglise assyro-chaldéenne, nous avons eu l'occasion de nous occuper d'un peu plus près de ce point et nous sommes arrivé à la conclusion que l'accusation faite à l'adresse d''Abdīšo' bar Berika était injustifiée et manquait de fondement.

Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les vicissitudes auxquelles le droit électoral du métropolite de Nisibe a été soumis au cours des siècles.

---

1. *Synodicon Orientale* ou *Recueil des synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot, Paris 1902, p. 601, note 1. Nous citerons cet ouvrage sous le sigle : S.O. — D'autres auteurs partagent l'opinion de Chabot, p. ex. *Oriens Christianus*, série II, t. 3 (1913), p. 247 ; *Dict. de Droit canon.*, t. V, col. 116.

En 410, le synode de Mar Isḥaq avait déjà établi un ordre parmi les métropolites en déterminant la préséance de l'un sur l'autre selon l'importance de la ville où se trouvaient les sièges respectifs : « Le siège doit être honoré selon l'importance de la ville elle-même »[2]. De fait, à ce synode, le métropolite de Nisibe occupait la place qui suit celle du métropolite de 'Elam, c'est-à-dire la deuxième[3].

Comme, en d'autres Eglises, l'élection d'un nouveau patriarche chaldéen, pour des raisons de natures diverses, était souvent l'occasion de troubles sérieux et prolongés, et pour obvier aux dommages qu'ils entraînaient derrière eux, autant dans le domaine religieux que dans le domaine politique, il était indispensable de fixer des règles fermes pour l'élection patriarcale. Les premières règles furent édictées par Mar Aba Ier (540-552) dans sa lettre appelée *Practica*. Nous trouvons là la première liste des électeurs patriarcaux[4], liste dans laquelle le métropolite de Nisibe n'est pas mentionné, ou plutôt il est privé de son droit d'élection parce que, au témoignage de Mari, bar Ṣawma, métropolite de Nisibe, avait mal agi envers le catholicos Mar Babowaï, de même que Yoḥanna l' Abraṣ, autre métropolite de Nisibe, envers le catholicos Mar Ḥenanišo'[5].

La règle fixée par Mar Aba Ier n'eut pas longue vie, parce que les autres métropolites et évêques exclus de l'élection comme le métropolite de Nisibe, se sentirent offensés autant que lui et agirent en conséquence. A peine une dizaine d'années plus tard, en 554, le XIVe canon du synode de Mar Joseph Ier estima « qu'il convient que tous les métropolitains participent à l'élection » au moins en temps de paix, afin que le patriarche soit élu du consen-

---

2. *S. O.* p. 32, trad. 271.

3. *S. O.* p. 32, trad. 272.

4. *S. O.* p. 543, trad. 554.

5. H. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae, De Patriarchis nestorianorum Commentaria ;* Ire partie, Mari, texte et traduction, Rome 1899, p. 80, 81, trad. 71 ; IIe partie, 'Amru et Sliba, texte, Rome 1896, trad. Rome 1897. — Nous citerons cet ouvrage sous les noms de Mari et de 'Amru.

tement de toute la communauté [6]. Le métropolite de Nisibe reprit donc le deuxième rang parmi les électeurs.

Mais avant la fin du même siècle, le patriarche Išoʿyahb Ier semble avoir remis en vigueur la règle de Mar Aba Ier. En effet, le canon XXIXe du synode de 585 établit ce qui suit : « Il a été prescrit canoniquement que trois ou quatre métropolitains seraient présents à son ordination (du Patriarche) avec deux ou trois évêques de leurs provinces. Ces métropolitains et ces évêques qui sont avec eux doivent s'assembler... » [7]. Evidemment, cela ne signifie pas que le métropolite de Nisibe n'ait pu être invité à un autre synode qui ne fût pas celui réuni pour élire un patriarche. Nous voyons précisément que ce synode de 585 reprocha au métropolite de Nisibe de ne pas être venu au synode malgré l'invitation qu'il en avait reçue [8].

Fixer des règles est une chose, les maintenir en est une autre. L'histoire nous apprend que souvent on passa outre aux décisions des synodes. Ainsi, le catholicos Timothée Ier fut élu et consacré en 779 par les métropolites de Bet Garmaï, de Ḥolwân, de Damas, de Merw et de plusieurs autres évêques, mais en l'absence du métropolite de ʿElam, le premier des électeurs et le consécrateur attitré de tout nouveau patriarche [9]. Aussi ce dernier ne voulut pas reconnaître l'élection de Timothée Ier ; il en contesta la validité ainsi que celle de sa consécration ; et il appuyait ses prétentions sur la constitution fixée au temps de Mar Aba Ier. Timothée Ier, pour mettre un terme aux graves troubles causés par son élection, dut se soumettre à une nouvelle intronisation, faite cette fois par le métropolite de ʿElam [10].

Sous le même Timothée Ier, le synode provincial de 781-782, approuvé par le synode général de 790, confirma

---

6. *S. O.*, p. 103, trad. 361.

7. *S. O.*, p. 161, trad. 420.

8. *S. O.*, p. 163, trad. 422.

9. *Mari*, p. 72, trad. 63 ; ʿAmru, p. 64, trad. 37.

10. *Mari*, p. 72-73, trad. 64 ; ʿAmru, p. 65, trad. 37 ; Bar Hebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, éd. J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, t. III, Louvain 1877, col. 169, trad. 170.

encore une fois les statuts de Mar Aba Ier contenus dans sa lettre nommée *Practica,* en disant : « ...qu'ils écrivent ...d'abord au métropolite de 'Elam et à ses évêques, ensuite à celui de Baṣra et aux autres qui sont désignés dans la lettre *Practica* [11] ». Le métropolite de Nisibe, avec bien d'autres métropolites, restait privé du droit électoral.

Voilà que, cent ans plus tard, le patriarche Théodose Ier (853-858) lui rend le deuxième rang parmi les électeurs. C'est ce que nous font savoir les listes des électeurs transmises par Ibn aṭ-Ṭayyeb et par 'Abdišo' [12]. Nous ne parvenons pas à comprendre pourquoi le métropolite de Nisibe fut de nouveau écarté en 905. Cette donnée nous est fournie par J.-S. Assemani [13] ; elle est corroborée par le silence de Ibn aṭ-Ṭayyeb, au sujet du métropolite de Nisibe, lorsqu'il énumère le nom des électeurs du patriarche à son époque (avant 1043) [14]. Le même auteur rapporte, dans la première partie de son *Droit de la Chrétienté,* le synode de Mar Isḥaq, tenu en 410. Fait très significatif : il ne mentionne pas le siège de Nisibe après le siège de 'Elam comme le fait cependant le texte original ; mais quand, plus loin, il nomme ceux qui ont donné leur consentement aux décisions du synode, il y fait figurer Hoša', métropolite de Nisibe, sans mentionner le rang qu'occupe son siège parmi ceux des autres métropolites [15].

---

11. *S. O.* p. 601, trad. 605-606.

12. *Ibn at-Tayyeb,* manuscrit Vat. arabe n° 153, p. 166 f. recto et verso ; *Nomocanon de 'Abdicho' de Nisibe,* dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. X, Romae 1838, p. 308, trad. 146 ; *Mari,* p. 81, trad. 71.

13. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis,* t. III, pars 2, Rome 1728, p. 768. Repris par J. L. Assemani, *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum Commentarius historico — chronologicus,* Rome 1775 ; p. 151-152 ; Voir aussi *Liber Patrum,* éd. J. Vosté (= *Fonti per la codificazione canonica orientale,* série 2, fasc. 16) Rome 1940, p. 22-23.

14. Dans le Vat. ar. n° 153, f. 172 verso. cfr. aussi B. Vandenhoff, *Ein Brief des Elias bar Sinaja ueber die Wahl des Katholikos Ishô jahb IV,* dans *Oriens Christianus,* Série II, t. 3, (1913), p. 260.

15. Ibn at-Tayyeb, *Fiqh an-nasraniya,* Ire partie, éd. et trad. en allemand par W. Hoenerbach et O. Spies, (= *Corpus Scrip-*

L'année 1072 marque la dernière étape de cette petite histoire. Le catholicos Ṣabrišo' III Zanbour (1064-1072), pour faire plaisir, semble-t-il, à l'évêque de la métropole, Nisibe, le remet au rang des électeurs : « Ille morem denuo induxit ut metropolita Nisibenus electioni Catholici interesset ita Ebediesu metroplitae placere volens » : ainsi Bar Hebraeus[16] et aussi 'Amru[17]. Le *Liber Patrum* raconte de même : « deposuerunt eum (le métropolite de Nisibe) propter rationem notam intelligentibus et investigantibus ; et loco eius posuerunt (titularem) Perath Mesene. Postea vero sedem illam loco suo restituerunt Mar Ṣabrišo' et Mar 'Abdišo' Catholici[18].

On peut supposer que les métropolites de Nisibe n'ont laissé passer aucune occasion de revendiquer ce qu'ils considéraient comme leur droit, pendant les époques où ils en étaient privés. Nous en trouvons un exemple chez le grand écrivain Elie bar Sénâya, métropolite de Nisibe, au moment où Išo' yabb IV fut élu patriarche, en 1021. A cette occasion il publia une lettre ouverte apportant les raisons qu'il avait pour refuser l'élection ; parmi ces raisons, la plus criante et la plus connue était sans doute celle de la simonie ; mais il ne manqua pas d'apporter encore cette autre, que l'élection avait eu lieu sans l'intervention du métropolite de 'Elam et de ceux de Nisibe et de Peraṭ Maišan[19].

Depuis 1072, le métropolite de Nisibe ne cessa de figurer parmi les électeurs du Patriarche.

Comment expliquer maintenant le fait que 'Abdišo' bar Berika fasse figurer dans le canon de Timothée Ier le métropolite de Nisibe après celui de 'Elam et qu'il ne le mentionne pas dans la lettre de Mar Aba à laquelle le canon de Timothée Ier en appelle ? Faut-il recourir à une interpolation arbitraire faite à un endroit de son Nomocanon et oubliée à un autre endroit du même livre ?

---

torum Christ. Orient., vol. 160), Louvain 1956, pp. 88-89, trad 80-81.

16. Bar Hebraeus, op. cit. col. 301, trad. 302.
17. *'Amru*, p. 100-101, trad. 58-57.
18. *Liber Patrum*, op. cit., p. 23.
19. Cfr. B. Vandenhoff, *op. cit.*, p. 70.

Remarquons que le même phénomène s'est retrouvé trois siècles plus tôt chez Ibn aṭ-Ṭayyeb. Lui aussi dans la seconde partie de son *Droit de la Chrétienté* assigne dans le canon de Timothée la deuxième place au siège de Nisibe [20] et le passe sous silence lorsque dans le même livre il relate les statuts de Mar Aba Ier [21]. 'Abdišo' n'a donc rien inventé, il dépend d'une source antérieure ; laquelle ? Ibn aṭ-Ṭayyeb ? Probablement, celui-ci dépendant lui-même d'un autre, Gabriel, métropolite de Baṣra, comme il ressort de l'étude de son *Droit de la Chrétienté* [22]. Or, Gabriel de Baṣra consacra le patriarche Jean III en 893, et, à cette date, comme l'a montré l'histoire racontée dans les pages précédentes, le métropolite de Nisibe occupait le deuxième rang parmi les électeurs patriarcaux. Il est donc légitime de penser que Gabriel ait mis le texte du canon de Timothée, qui à cette époque fixait les normes à suivre, en accord avec l'usage de son temps, mais qu'il n'a rien voulu changer au texte périmé de Mar Aba Ier. Cependant contre cette hypothèse il y a le fait qu'en 1021 Elie bar Šénaya rapporte, d'après la collection canonique de Gabriel de Baṣra, le canon de Timothée Ier sans l'addition du métropolite de Nisibe comme électeur patriarcal [23]. D'autres documents apporteront peut-être la pleine lumière dans cette question juridique. En tous cas, l'accusation portée contre 'Abdišo' bar Berika ne doit plus être répétée.

Rome.

Emmanuel-Karim DELLY,
Prêtre chaldéen.

---

20. Voir Vat. ar. 153 ; f. 171 recto.

21. Voir *Corpus Script. Christ. Orient.* vol. 161, p. 95, trad. 87.

22. Que Ibn at-Tayyeb ait utilisé largement et d'une manière substantielle la collection de Gabriel, ceci ressort du témoignage de *La Lampe des Ténèbres* de Abou-l Barakat, dans le Vat. ar. n° 623, fol. 87 recto et verso. Voir le *Droit de la Chrétienté,* dans le Vat. ar. n° 153, foll. 142 recto-144 recto.

23. Voir *Oriens Christ.* série II. t. 3, p. 247.

ESSAI SUR LES SLOBA [1]

Bien que l'attention du monde savant ait été attirée dès la deuxième moitié du siècle dernier sur les Ṣlôba [2], Ṣlêyb ou Ṣulâba..., les renseignements recueillis par les voyageurs sont généralement si peu cohérents qu'il semble difficile, en se basant sur eux, de se prononcer sur les origines et la religion de cette curieuse population. Il suffit pour s'en convaincre de lire la monographie de Pieper [3] et l'article Ṣulaib du même auteur dans l'Encyclopédie de l'Islam [4]. Certes, d'autres travaux, surtout anthropologiques [5], sont venus depuis enrichir notre savoir, mais ils sont entachés d'un défaut qui paraît commun à tout ce qui a été publié jusqu'ici sur les Ṣlôba, à savoir : l'absence, au départ de l'enquête, d'une définition du groupe étudié. S'agit-il toujours en effet, dans les descriptions qu'on leur consacre, de représentants authentiques de cette population. La question mérite d'être posée car, dans la bouche des Arabes, surtout ceux de noble extraction, Ṣlôba est à la fois un nom collectif et un terme de

1. Extrait d'un ouvrage en préparation intitulé : *Une peuplade de parias : les Slôba du Koweit.* L'auteur donne ici un résumé des informations qu'il a pu recueillir au cours d'une enquête de trois mois (mars-mai 1956) dans l'Emirat du Koweit.

2. Au Koweit on prononce Slôba ; mais d'une manière inconséquente, le singulier est Slêybi (masc.) et Slêybiya (fém.).

3. Pieper, *Der Pariastamm der Slêb. Le Monde oriental*, XVII (1923).

4. *Encyclopédie de l'Islam*, art. *Sulaib*, t. IV, 1934.

5. C. S. Coon, *The Races of Europe* p. 411, New-York 1939 ; H. Field, *The Anthropology of Iraq*, part II, number 1, pp. 30 sqq. Cambridge, Massachusetts, 1951.

mépris. De ce dernier point de vue, est Ṣlêybi même l'Arabe d'origine inférieure [6]. C'est ainsi qu'au Koweit les ʿAwâzim et les Rašâyîda sont considérés parfois comme des Ṣloba bien qu'ils refusent toute relation matrimoniale avec ces derniers [7]. Le père Anastase de Saint-Elïe, qui est tombé dans la même erreur [8], n'a certainement pas contrôlé les renseignements fournis par ses ïnformateurs. Autrement il se serait rendu compte que les membres de ces deux tribus, fortement basanés, sont loin de répondre à sa description du Ṣlêybi chasseur, aux yeux bleus et aux cheveux blonds [9].

Quel critère pourrait-on adopter pour définir les Ṣlôba ? On ne saurait prendre en considération, semble-t-il, dans l'état actuel de leur évolution, ni le genre de vie, ni l'habïtat, ni même les vêtements [10], car il s'agit d'éléments qui sont fortement influencés par le milieu social ambiant. On ne saurait non plus adopter comme point de départ, ni le critère linguistique, car les Ṣlôba, du moins

---

6. Qu'il me soit permis de citer l'anecdote suivante : j'étais sous la tente, dans le désert, et j'enregistrais sur un magnétophone quelques chants nomades. Un arabe me réclama de l'argent pour la musique qu'il venait d'exécuter. Scandalisé, mon guide, un fier Mtayri, lui dit textuellement : « par Allah, tu n'es pas Arabe, tu es Slêybi ». Et il cite le proverbe suivant : « l'artisan (= forgeron) n'enterre son père que moyennant un salaire », (*as-sâniʿ mâ yadfun abuh illa bi 'ijra*).

7. Au Koweit je connais un seul cas de mariage d'un ʿAwâzimi avec une Slêybiya. Mais le mari fut contraint d'abandonner sa tribu pour vivre avec ses beaux-parents.

8. *E. I.* p. 537.

9. A. de Saint-Elie, *La tribu des Soleïb*, tr. E. Soubre, p. 9. Etude parue dans la revue al-Mashriq N° 15, pp. 673-684, août, 1898.

10. D'après H. Field, (*Anthropology of Iraq* II, number 1, p. 30), les Suluba semblent préférer la combinaison des couleurs blanche et brune. Jamais, écrit-il, je n'ai vu une koffiya noire et blanche ou rouge et blanche portée par aucun d'eux. Or, au Koweit, les Slôba portent fréquemment des couvre-chefs dont les combinaisons de couleurs sont précisément celles que Field n'a jamais observées.

ceux du Koweit, qui parlent la même langue que les Arabes du pays, n'ont point d'idïome spécial ; ni la spécificité des croyances lesquelles, au départ de l'étude, n'ont pu encore être précisées.

Devrait-on, dans ces conditions, adopter le critère anthropologique ? L'ïdée est sans doute séduisante, mais elle se heurte à une difficulté majeure, car elle suppose d'ores et déjà que l'on se trouve en présence d'un groupe social aux caractères ethniques bien définis. Or, cette hypothèse paraît pour l'instant contredite par les descriptions, généralement si peu concordantes, que nous possédons sur les Ṣlôba. Certes, les études sérieuses de H. Field et de C.S. Coon tendent à introduire une certaine uniformité dans notre conception du Ṣlêybī. Malheureusement elles n'embrassent qu'une aire géographique limitée. Elles ne s'étendent pas en particulier à la Palestine. Or, d'après M. 'Arif al-'Arif, les Ṣlôba de Bîr-Sab' (Nagueb) seraient grands et sveltes ; ïls auraient les cheveux blonds et ondulés, les yeux bleus. Le même auteur a observé les Ṣlôba du Koweit en 1955 et estime, ethniquement parlant, qu'ils n'ont rien de commun avec ceux de Palestine. « Leurs caractères somatiques, a-t-il eu l'amabilité de m'écrire, ne correspondent en aucune façon avec ceux de la tribu du même nom que j'ai rencontrés à Bîr-Sab' ». Tant que des Ṣlôba appartenant à des régions et à des tribus différentes n'auront pas fait l'objet de sérieuses mensurations, toute définition de cette population basée sur l'anthropologie nous semble prématurée.

Par quoi pourrait-on donc définïr les Ṣlôba ? Une coutume particulière mériterait d'être prise en considération : leur habitude de mettre une croix sur le pilier frontal de la tente, lors d'une fête ou d'une cérémonïe, pour signaler que des réjouissances vont avoir lieu. Il est possible du reste que leur nom même dérive du mot *ṣalîb* (ṣlîba, en syriaque), croix, qui leur sert parfois de *wasm*, c'est-à-dire de marque de propriété, et de *washm*, tatouage. Cette étymologie est sans doute dïscutable ; mais son rejet n'enlève rien à la valeur du critère car il semble qu'il s'agit d'une coutume très répandue chez les Ṣlôba pour qu'il soit possible de l'adopter comme point de départ.

On considérera donc provisoirement comme Ṣlôba tout groupe de parias qui a pour milieu coutumier les déserts de Syrie ou d'Arabie et qui se sert de la croix comme signe de ralliement et comme emblème.

Pour qu'une définition plus précise soit possible il est nécessaire de faire l'inventaire complet des tribus et sous-tribus Ṣlôba partout où leur présence est signalée. Il y a lieu ensuite d'étudier, sinon tous les groupes inventoriés, du moins quelques spécimens et d'enquêter sur eux d'une manière très complète, en tenant compte des influences et des incidences du milieu arabe ambiant. C'est à la lumière des renseignements ainsi obtenus qu'on pourrait donner une définition précise des Ṣlôba.

Notre contribution à l'étude de ce groupe de parias est sans prétention. Nous avons profité d'une mission d'études en Arabie orientale pour enquêter sur les Ṣlôba du Koweit. Nous présentons donc ici, malgré leurs insuffisances, les premiers résultats de cette recherche sur le terrain.



Située sur la façade orientale de l'Arabie, la petite Principauté du Koweit épouse sommairement la forme d'un triangle dont la base est baignée par les eaux du Golfe Persique. Loin de constituer des frontières naturelles, les deux autres côtés séparent artificiellement le Koweit de l'Iraq, au nord-est, et du royaume séoudite au sud-est.

D'une superficie très réduite mais mal évaluée encore [11], le Koweit compte à peine 165.000 habitants qui sont arabes pour la plupart [12]. Un grand nombre d'entre

---

11. Elle serait de 32.000 km2 selon P. Birot et J. Dresch (*La Méditerranée et le Moyen Orient*, t. II, p. 428. P.U.F. Paris, 195). D'autres l'estiment à 15.000 km2. D'après « Le Registre du Koweit d'aujourd'hui » publié par le gouvernement local, elle serait seulement de 6.000 milles carrés, soit 10.000 km2 environ.

12. Nous faisons abstraction des éléments étrangers

eux mènent une vie sédentaire dans l'unique ville du pays, qui a d'ailleurs donné son nom à l'ensemble de la Principauté. Le reste, soit environ 35 à 40% de la population, est plus proche du nomadisme et vit parfois selon les pures traditions du désert.

Au milieu de cette population semi-nomade, on trouve deux à trois mille Ṣlêybi parfaitement adaptés aux coutumes du pays. Fixés au sol, ils vivent pour la plupart dans un petit village situé à une douzaine de kilomètres de la capitale, à gauche de la route asphaltée qui va de Koweit à Djahra [13].

Les habitations de ce village définissent à leur manière l'état social de leurs occupants : elles constituent en effet un état intermédiaire entre la tente nomade et l'appartement sédentaire, un compromis des deux modes d'habitations.

A proprement parler, il s'agirait plutôt de case que de maisonnette. En fait, à la manière nomade, il n'y a qu'une pièce unique divisée en deux parties par un *rowag*, large rideau maintenu verticalement, qu'on déplace, selon les besoins, pour agrandir l'une des deux sections. Une portion est réservée aux hommes et aux hôtes de passage ; l'autre, qui contient les bagages, le métier à tisser et les animaux domestiques, est réservée aux femmes et aux enfants. Chacune des deux parties possède son entrée, mais celle des femmes (*ḥaram*) est protégée par un rideau. Contrairement à la tente nomade, l'habitation possède une petite cuisine : c'est une case située face au *ḥaram* et qui contient le foyer et les ustensiles. C'est là que la femme prépare le thé ou le café à l'hôte. Mais c'est toujours un homme qui le lui sert.

L'ossature de ces cases est formée d'un ensemble de pieux pointus qu'on enfonce perpendiculairement dans le

---

palestiniens, syriens, égyptiens, iraniens, établis dans le pays depuis l'exploitation des pétroles.

13. Petite localité à l'ouest de Koweit. Il y a naguère une vingtaine d'années les Slôba vivaient dans les alentours immédiats de la capitale. Chassés par l'Emir, ils sont allés s'établir dans le village qui porte aujourd'hui leur nom.

sol. Dans les quatre coins d'un rectangle de terre battue, on plante d'abord quatre piquets de deux mètres de hauteur environ. Entre ces piquets, le long des deux grands côtés du rectangle, sont fichés, à intervalle régulier d'un mètre environ, 10 à 14 pieux de la taille d'un homme (160-170 centimètres) ; un poteau de trois mètres est solidement fixé au milieu de chacun des petits côtés. Pour consolider cette fondation, on l'entoure de tiges de roseaux maintenues horizontalement par des lanières à mi-hauteur et aux sommets des pieux. Ces deux rangées parallèles constituent l'armature de la case. La construction de la voûte est faite avec le plus grand soin. Sur une poutre fixée horizontalement aux sommets des deux poteaux médians on dispose une douzaine de tiges de bambou dont les extrémités sont attachées au cadre supérieur de l'armature. Des nattes en palmier tressé sont jetées par-dessus le faîte et reposent de part et d'autre de la charpente. Quant aux façades, elles sont également constituées par des nattes qu'on fixe par des ficelles à l'ossature, ce qui permet de les rendre amovibles et d'éclairer au besoin cette maison sans fenêtre. Le plus souvent la case et la cuisine sont entourées d'une clôture rectangulaire faite d'un clayonnage de pieux et de branchage, ou simplement de nattes tressées. On accède alors à l'habitation par une porte en bois renforcée par du fil de fer. Elle est pratiquée dans la clôture face à la partie réservée aux hommes.

Ces habitations précaires conviennent parfaitement à des semi-nomades habitués à vivre sous la tente une partie de l'année, voire à des sédentaires dont la mémoire est encore hantée par des souvenirs de la vie nomade.

Telle est précisément la situation des Ṣlôba qui éprouvent des difficultés à se fixer définitivement au sol. Attirés par la ville dont l'essor prodigieux réclame une main-d'œuvre sans cesse croissante, ils éprouvent périodiquement le besoin de se retremper dans l'atmosphère libre du désert. Evalués à deux ou trois mille âmes, ils appartiennent aux groupes suivants : Badzadzla, Hilayel, Sleymân, Djamîl, Mâdjid, 'Anâtra, Msâlim[14].

---

14. Ces groupes seraient en relation avec ceux d'Arabie

Il semble difficile de distinguer, à première vue, les Ṣlôba du Koweit des Arabes qui les entourent. Ils observent en effet les mêmes croyances et les mêmes mœurs que ces derniers et calquent leurs institutions. L'Islam, aux yeux duquel tous les croyants sont frères et égaux, les a sauvés de l'humiliant tribut dit *kouwa* qu'ils payaient jadis, « durant les jours de l'ignorance », disent-ils, à certains chefs nomades pour s'assurer de leur protection. Aussi se conduisent-ils extérieurement comme de vrais musulmans. Leur comportement s'inspire franchement des coutumes islamiques et arabes. Bien que leur morale sexuelle ne soit pas, semble-t-il, très élevée, ils imposent aujourd'hui le voile [15] à leurs femmes et vengent l'honneur trahi. Une coutume aussi solidement enracinée que la danse mixte est en voie de disparition, car le Ṣlêybi, à l'instar de l'Arabe, relègue de plus en plus sa femme au *ḥaram* et lui interdit de se montrer en public.

L'imitation est encore plus grande en ce qui concerne l'habillement. Ils ont depuis longtemps abandonné les vêtements en peaux de gazelles qu'ils portaient, selon leur propre expression, « du temps de l'ignorance ». Aujourd'hui ils s'habillent comme les indigènes du Koweit : une longue robe généralement blanche nommée *dašdâša* qui tombe jusqu'aux chevilles et un fichu blanc ou de couleur noué autour de la tête pour se protéger du soleil et du vent. La femme porte les mêmes vêtements que la bédouine : un sirwâl ou grand pantalon bouffant qui lui tombe jusqu'aux chevilles, une *dašdâša* au-dessus de laquelle elle enfile une robe de coton ou de soie. Une *'abâya* ou manteau très ample et un *borqo'* ou voile qui rappelle la cagoule complètent son attirail.

L'adaptation du Ṣlêybi au milieu social ambiant

Séoudite. En dehors du Koweit, mes informateurs connaissent seulement les tribus Slôba suivantes : Djayla, Wâgdî, Bannâguî, Hzîmî, Hraydî, Tarfa, Hsaylât, Hlaylât, Dayâmîs, Sa 'dât, 'Armân.

15. Il y a naguère une vingtaine d'années, m'a-t-on assuré, la femme slêybiya n'était nullement astreinte à porter le voile ou à se cacher en présence d'un étranger ou d'un homme qui n'était pas de sa proche parenté.

s'étend même à la nourriture. Pauvre hère, il n'observait jadis aucun interdit alimentaire : il aurait mangé même la charogne. Il semble qu'il respecte aujourd'hui sérieusement les prescriptions coraniques. Mais, à l'instar des nomades, il consomme le *dab* ou gros lézard du désert, les sauterelles et même le renard [16].

L'élevage des ânes, qu'on considérait naguère comme la grande spécialité des Ṣlôba nomades, semble inexistant chez ceux du Koweit. Ces derniers possèdent un petit nombre de chameaux, de moutons et de chèvres et pratiquent même la chasse au faucon au point de croire qu'il s'agit de purs Arabes du désert. Il y a même chez eux un secret désir de rompre avec le passé, désir qui se traduit par la gêne, par la honte que des étrangers les reconnaissent comme Ṣlôba. Aussi tendent-ils de plus en plus à abandonner la vieille coutume de mettre une croix sur le pilier frontal de la tente lors d'une fête ou d'une cérémonie; mais ils la remplacent par un tissu quelconque, généralement blanc, qui leur tient lieu d'étendard.

Pourtant, malgré ces tentatives d'approche et de fusion, le Ṣlêybī ne cesse d'être déconsidéré. Le mépris que lui témoignent les Arabes confine au respect : il est bien rare qu'ils exercent sur lui des sévices. Jadis, du temps héroïque des razzias, les bédouins estimaient indigne d'eux de l'attaquer ou de le voler. Il se contentaient de lui faire payer le tribut de fraternité moyennant lequel ils l'assuraient de leur protection.

Contracter mariage avec les Ṣlôba serait encore plus indigne d'un Arabe, bien que les femmes Ṣlôba soient réputées pour leur beauté. Un chef de tribu qui avait cédé à l'appel de son cœur en épousant une belle Ṣlêybiya fut mis au ban de la société. Sa tribu rejeta son autorité et les siens lui tournèrent le dos. Renié par les Arabes, il dut les quitter pour vivre avec le clan de sa femme [17].

---

16. Au cours d'une randonnée dans le désert, mon guide tua un renard. « C'est dommage, s'écria le chauffeur, car le renard ne se mange pas ». — « Les Slôba le mangent, répliqua le guide ». Le soir il leur en fit cadeau.

17. Selon un renseignement qui a besoin d'être contrôlé.

Pour justifier ce mépris, les Arabes disent : *mâ lahom 'asl*, « on ne connaît pas leurs origines ». Les Ṣlôba qui semblent tout ignorer de leurs ancêtres n'ont pas en effet de généalogie connue. Quand on les interroge sur les origines de leur tribu, ils ne savent que répondre. Toutefois, ils prétendent être de pure race arabe. A l'appui de leurs assertions, ils citent la légende suivante : « Dans les temps très anciens quand la vie était aisée et prospère, les descendants d'Adam (que le salut soit sur lui) étaient divisés en trois branches : d'abord les Ṣlôba, [c'est-à-dire les puissants, les durs, ceux qui appartiennent au *ṣolb*, aux lombes, en d'autres termes ceux qui sont de race pure et sans mélange [18]], puis les Arabes et enfin les *Ṭay* [19]. Un jour, une querelle éclata entre un Arabe et un Ṣlêybi. Ce dernier frappa celui-là et lui cassa une dent. Il lui devait donc réparation. Mais loin d'essayer de racheter sa faute ou de s'excuser, il dédaigna son frère arabe et ne lui rendit point justice. Emu par tant de négligence, l'Arabe s'en plaignit à Moïse (que le salut soit sur lui), qui convoqua le Ṣlêybi et lui dit : « tu dois faire des excuses à ton frère et lui payer le prix de sa dent ». — « Je n'en ferai rien, répondit-il hautainement, car je deviendrai alors son inférieur ». Etonné d'une telle arrogance, Moïse rétorqua : « sois maudit ainsi que tous ceux de ta race ; ma malédiction vous poursuivra à travers les âges et vous serez à jamais faibles et éparpillés ». « C'est pourquoi, ajoute mon informateur, nous sommes à présent peu nombreux et sans puissance ».

Les Ṣlôba sont-ils d'origine arabe comme le prétend la légende ? Les Arabes le contestent. A leurs yeux, les

---

les 'Akeydât donneraient leurs filles en mariage aux Slôba mais refuseraient d'avoir une Slêybiya pour épouse.

18. La traduction de Pieper de l'expression : « sulb el 'arab » par « la lie des Arabes » (E. I. t. III, p. 535) est très erronée. Le sens réel de l'expression est bien au contraire « l'épine dorsale des Arabes », c'est-à-dire la partie la meilleure et la plus pure.

19. Je n'ai pu obtenir des précisions au sujet de ce mot. S'agit-il de la célèbre tribu yéménite ?

activités des Ṣlôba prouveraient leurs origines étrangères : aucun Arabe, disent-ils, fût-il pauvre, fût-il d'une tribu inférieure, n'accepterait de travailler de ses mains [20], d'être un *ṣâni'* [21]. Malgré le bien-être que procure le pétrole à tous les habitants du Koweit, les Ṣlôba sont tenus d'accomplir des besognes que l'Arabe considère comme incompatibles avec sa dignité d'homme libre. Ils fabriquent des couteaux, des pelles, des haches, des clous, des quenouilles, des filets de pêche, des tapis... ; ils réparent les

---

20. « Yashtaghilûn bi 'aydîhem », ils travaillent de leurs mains, me dit mon informateur en parlant des Slôba.

21. Littéralement il convient de traduire ce mot par artisan. Mais dans la terminologie bédouine, sâni' c'est avant tout le forgeron.

Il existe dans le désert un groupe d'artisans ambulants qui vont d'un camp nomade à un autre pour y effectuer toutes sortes de travaux manuels que le pur arabe considère comme incompatibles avec sa dignité d'homme libre. Méprisés, ces *sonnâ'* (pluriel arabe de sâni') ont une position sociale aussi inférieure que celle des Slôba. Il est difficile de se prononcer sur leurs origines. D'après J. Henninger, ils « ne sont certainement pas d'*origine bédouine* » (souligné par l'auteur). « La théorie qui les fait dériver des Sleib n'est pas fondée ; plus probablement ils descendent d'un groupe sédentaire qui pratiquait la métallurgie ». (J. Henninger, Tribus et classes de parias en Arabie et en Egypte, Tiré à part des Actes du XIVe Congrès International de Sociologie, vol. IV, p. 8, Rome 1950).

L'appartenance de *tous* les *sonnâ'* à la grande famille des Sloba est sans doute discutable. Il n'en demeure pas moins vrai qu'au Koweit un certain nombre de sonna' sont des Slôba. Un informateur affirme même, en exagérant sans doute, que tout sâni' est slêybi, mais que tout slêybi n'est pas nécessairement un sâni'. Cette dernière partie de la proposition est manifestement acceptable. Selon un autre informateur les sonnâ' sont soit des Slôba soit des Qâwiliya.

A l'instar du Slêybi, le sâni' ne peut être ni razzié ni volé, même si le campement dans lequel il se trouve est attaqué. Si par mégarde les assaillants lui enlevaient des biens, il ne ferait aucune tentative pour les empêcher. Car les forgerons de la tribu ennemie comme ceux des autres tribus sont ses « cousins » et il leur incombe de lui restituer les objets volés. A cet effet il leur suffit généralement de dire que ces objets ap-

épées, ferrent les chevaux, étament les ustensiles de cuisine. Les crottes de chameaux sont pour quelques-uns d'entre eux l'objet d'un petit commerce : ils les ramassent et les revendent aux nomades qui s'en servent comme combustible. Jadis, quand ils étaient à court d'ouvrage, ils vivaient de mendicité. Leurs femmes allaient de porte en porte offrir leurs services pour les travaux de ménage ou dire la bonne aventure. Bien que leur situation soit nettement améliorée de nos jours, ils ne cessent d'être des artisans. D'autre part, ils divertissent les Arabes avec leur musique et leur rendent d'immenses services en tant que guides et guérisseurs. Ce dernier aspect de leurs activités mérite d'être souligné. Ils sont en effet très réputés pour leur connaissance des plantes sauvages du désert, auxquelles ils attribuent toutes espèces de vertus. Pour guérir le rhumatisme et les maux d'estomac ils recommandent la *ja'da*, plante sauvage qui pousse au sud de la Principauté. De faibles dimensions, ses touffes peuvent atteindre 10 centimètres de hauteur sur 25 de diamètre. Séchée et réduite en poudre, elle est mélangée au tabac et fumée. Les Ṣlôba estiment que cette poudre est encore plus efficace quand elle est fumée pure. La décoction de cette plante serait un excellent purgatif.

D'un effet non moins salutaire pour le traitement du rhumatisme est l'infusion de la plante odoriférante dite *šîḥ*. Son efficacité est accrue quand elle est bouillie avec la viande de renard. Le proverbe dit : « le renard bouilli avec le *šîḥ* est un excellent remède contre le rhumatisme. »

---

partiennent à un forgeron pour que l'Arabe les rende immédiatement.

Comme l'a noté déjà Musil, le sâni' était payé en nature, rarement en espèces, selon un tarif spécial fixé par la tradition (Musil, The Manners and customs of the Rwala Bedouins, p. 281. New-York, 1928). En outre le forgeron avait droit, en cas de razzia, aux rênes de la chamelle, et en cas de sacrifice, au cou de la victime : *al haddâd lahu min-al-fud osh-shdâd, wa min-adz-dzabîha hagg ar-ragba.* (Cf. Musil, ibid, p. 281). Cet état de choses a beaucoup changé de nos jours car le paiement se fait en espèces et le droit traditionnel du sâni' à un morceau de la victime est quasi perdu de l'usage.

at-ṯaʿlab iẕa ṭabakto wa ḥaṭṭayt maʿo šîḥ ykûn zeyn hagg-el rîḥ (prononciation selon le parler des Ṣlôba du Koweit).

Contre les piqûres de scorpions et les morsures de serpents les Ṣlôba emploient le *ramrâm,* fleur sauvage qui pousse au sud du Koweit, à la frontière de l'Arabie Séoudite. Pulvérisée, elle est dissoute dans l'eau et bue par le malade. Elle arrêterait les vomissements occassionnés par un empoisonnement et calmerait les douleurs d'estomac.

La *šasʿa,* plante naine, aurait des vertus avortives. Prise en infusion avec du thé sucré, elle provoquerait la mort du fœtus. Les Ṣlôba emploient encore cette plante pour faciliter les intrigues amoureuses. Réduite en poudre, elle est donnée en décoction à la personne dont on désire les faveurs. Cette opération porte le nom significatif de tromperie, *makr*. Et le proverbe dit : « ton remède est le *makr* quand la vierge se fait difficile ».

Contre les douleurs d'estomac, le remède par excellence serait une infusion de *haza,* autre plante odoriférante du désert. Sa racine légèrement sucrée serait comestible.

Pour guérir les yeux, les Ṣlôba ont une curieuse recette. Ils prennent les parties claires des excréments du *dab* (gros lézard du désert), les réduisent en poudre et les mélangent avec l'émail de certains coquillages, également réduit en poudre. Ils s'enduisent les paupières avec le collyre ainsi préparé. Les yeux délicats du bébé requièrent un traitement moins énergique : ils sont simplement lavés avec le propre lait de la mère. Le même traitement est parfois appliqué au mari : mais en aucun cas son épouse ne doit faire usage de son propre lait qui serait plutôt nocif, celui d'une femme sans lien de parenté avec le mari serait seul efficace.

Bien que toutes ces recettes aient été recueillies chez les Ṣlôba du Koweit, il ne semble pas que cette médicamentation leur appartienne en propre. Elle serait connue de la plupart des bédouins. Mais les Ṣlôba en ont fait, pour ainsi dire, leur spécialité [22].

Cette médecine empirique basée, comme on vient de

---

22. Plus particulier aux Slôba serait le traitement des maladies par la cautérisation et par la moelle des os de chameau

le voir, essentiellement sur les plantes se prolonge en magie dès que la maladie est attribuée à l'influence d'un esprit malfaisant. Pour guérir les maux de têtes ou annuler les effets du mauvais œil, les Ṣlôba ont recours à l'opération dite « plomb fondu ». Dans une cuvette pleine d'eau sont jetées quelques herbes de couleur jaunâtre donnant sur le vert, qu'on désigne par l'expression sibyllique « contre le jour et contre la nuit ». Assise par terre, la magicienne découpe des morceaux de plomb qu'elle fait fondre dans une grande cuillère de forge sur un feu de bois. Le patient, assis également par terre, tient la cuvette au-dessus de sa tête et attend en silence. La femme se lève alors, avance lentement et jette le métal brûlant dans la cuvette. Une gerbe d'eau jaillit de tous côtés et le plomb, en se solidifiant, prend des formes bizarres. La sorcière soulève alors la cuvette, retire la masse de métal, l'examine et conclut éventuellement au succès de l'opération. Le plomb dans lequel s'est logé le mauvais esprit, cause de troubles psychiques et de maladie, doit être enterré en dehors du campement.

Bien que les bédouins aient souvent recours aux soins des Ṣlôba, ils ne méprisent pas moins ce genre d'activité, car à leurs yeux le guérisseur n'est autre qu'un domestique qui reçoit un salaire. Le travail manuel, le charlatanisme, comme l'obscurité des origines sont donc les causes essentielles de la situation de parias dans laquelle se trouvent les Ṣlôba. Mais un autre facteur non moins déterminant doit être signalé : c'est la faiblesse de leur moralité sexuelle. La femme ṣlêybiya jouit en effet d'une certaine liberté. Le voile qui lui est imposé aujourd'hui dès l'âge de 12 ans, elle ne le porte en réalité que devant les étrangers. Les garçons ont souvent l'occasion de voir les filles et de leur faire des déclarations. L'usage veut même que le soupirant s'assure d'abord des sentiments de sa dulcinée avant de faire au père sa demande en mariage. Loin de s'opposer au flirt, il semble que la coutume l'encourage. Lors des fêtes, les amoureux dansent souvent ensemble en public et leur danse n'est autre qu'une pan-

(A. de Saint Elie, La tribu des Soleib, pp. 16 sq.). Ceux du Koweit semblent dans l'ignorance de cette médicamentation.

tomime du baiser. Mariée, la jeune femme peut se montrer sans voile devant les étrangers et prendre part à la conversation des hommes [23]. Parfois assure-t-on, ses fréquentations masculines ne sont pas toujours innocentes.

La religion n'est peut-être pas étrangère à l'infériorité sociale des Ṣlôba. *Mâ lahom dîn*ᵉ, disent les Arabes ; ce qui signifie « ils n'ont point de religion », ou en d'autres termes « ce sont des mécréants ». Leur conversion à l'Islam sunnite semble en effet de pure forme. Sans doute font-ils la profession de foi musulmane et célèbrent-ils les deux grandes fêtes de Ramadâne et du Sacrifice. Mais en dehors de ces quelques manifestations, les Ṣlôba ne semblent pas très au courant des choses de cette religion. Ils ignorent le Coran et ne savent guère prier. Aucun de ceux que j'ai contactés n'a effectué le pèlerinage à la Mekke. Quant à la zakât (dîme), il ne serait pas téméraire d'affirmer qu'elle n'est guère acquittée. Enfin leur connaissance de l'hagiographie et du merveilleux islamique est si faible qu'elle est pratiquement nulle. En revanche, on trouve chez eux des croyances incompatibles avec l'enseignement islamique, mais qui les rapprocheraient étrangement des anciens arabes chrétiens. Et d'abord cette coutume d'afficher publiquement la croix, de l'honorer même dans un milieu qui en a une sainte horreur. Selon un observateur digne de foi, qui réside à Koweit depuis une dizaine d'années, les Ṣlôba avaient naguère l'habitude de danser et de chanter le jour de la Sainte Croix (14 septembre), sans qu'ils puissent toutefois donner une raison à ces festivités. « C'est la coutume, disaient-ils, nous avons toujours dansé à pareille époque de l'année ». Un arabe du Koweit m'a

23. Nous ne croyons pas utile de nous étendre sur la structure actuelle de la famille chez les Slôba du Koweit, car elle ne diffère guère de celle des semi-nomades. Cependant, bien qu'elle soit du type patriarcal, il semble que la famille conjugale jouisse d'une autonomie plus grande que ne le permettent les traditions du désert. En outre, la parenté mystique, en dehors de celle qui résulte de l'allaitement, est très peu observée. Il importe de souligner aussi la tradition selon laquelle les Slôba étaient jadis monogames. Mais aujourd'hui la polygamie est souvent observée.

affirmé que les jeunes filles portaient une croix au cou, lors des fêtes. Quand on les interroge sur l'emploi de la croix, ils répondent que c'était du temps de l'ignorance. Mais ils reconnaissent que leur ancêtre éponyme était un *naṣrany* (nazaréen), un chrétien. Ils ignorent ou font semblant d'ignorer jusqu'au sens même du mot croix. C'est en faisant un dessin qu'ils ont compris ce que je voulais dire par ṣalîb. Pourtant il leur arrive encore d'afficher publiquement leur emblème que j'aï photographié lors de la fête de Ramadâne. Deux morceaux de bois formant une croix sont attachés ensemble par une cordelette. L'emblème ainsi préparé est vêtu d'une robe de femme et orné de quelques bijoux. Au sommet et aux extrémités des bras flottent quelques plumes d'oiseaux. Les pans de la robe sont maïntenus étranglés autour du pied de la croix. On observe également chez eux des tatouages et des marques au fer rouge en forme de croix. Il y a lieu de noter qu'ïl ne s'agit pas nécessairement d'un wasm tribal ou marque de propriété, laquelle, chez les Ṣlôba du Koweit, rappelle grossièrement la forme de la lettre K, mais d'un signe qui a une valeur prophylactique. Ce même signe est reproduit ostensiblement ou symboliquement sur certains objets usuels. Ainsi la quenouille en usage chez les Ṣlôba du Koweit n'est rien d'autre qu'une petite croix de bois, dont le centre est traversé par un bâtonnet lui-même termïné par un crochet en cuivre. D'autre part, leur traditionnel couteau se distingue par les quatre clous enfoncés dans le manche. Or, le nombre quatre est un symbole connu de la croïx. D'après un auteur arabe qui a observé les Ṣlôba de Palestine, ces derniers, quand il leur arrive d'immoler une victime en l'honneur d'un hôte, tracent une croix sur le dos de la monture avec le sang sacrificiel. Le même signe est dessiné sur la tente et au-dessus de la tête de la femme quï vient d'accoucher. Selon un renseignement de Pelly que je n'ai pu vérifier au Koweit, les Ṣlôba observés par lui étendent les bras latéralement quand ils prient formant ainsi une croix [24].

---

24. L. Pelly, *A visit to the wahabee capital, central Arabia*, p. 191. Journal of the Royal Geographical Society, vol. 35, 1865.

Il est sans doute curieux de trouver cet emploi de la croix chez les anciens Arabes chrétiens. Eux aussi s'en servaient comme marque de propriété sur le bétail et comme signe prophylactique sur les humains sous forme de tatouages. Parfois les personnes nouvellement baptisées étaient marquées au fer rouge soit aux tempes soit sur le dos de la main. D'autre part, lors des fêtes, les croix étaient suspendues à l'entrée des habitations[25].

En dehors du symbolisme de la croix, on trouve chez les Ṣlôba du Koweit des croyances et des pratiques également étrangères à l'Islam. Dans l'homme, disent-ils, il y deux principes vitaux : la *nafs* (âme) et la *rûḥ* (esprit) qui sont de même nature. Pendant le sommeil, l'âme qui est la respiration, demeure dans le corps. C'est à la mort seulement qu'elle le quitte pour retourner à Dieu. Quant à la *rûḥ*, elle est à l'origine des rêves : pendant le sommeil elle quitte le corps par le nez et se promène à sa guise, s'amuse, se désaltère et fait parfois des rencontres. Au réveil, l'homme se souvient de ce que sa *rûḥ* a fait pendant ses pérégrinations. Or, ces croyances sont exactement le contraire de celles professées par les musulmans. Le Coran nous enseigne que l'âme, nafs, quitte le corps pendant le sommeil et retourne à Dieu qui la relâche à l'instant du réveil[26]. Là encore, les croyances des Ṣlôba se rapprochent de celles des anciens arabes. Ces derniers admettent que la *nafs* est la respiration et que la *rûḥ* est un principe vital qui quitte le corps par le nez[27].

Conformément aux usages arabes et islamiques, les Ṣlôba pratiquent la circoncision. Mais au lieu de jeter le prépuce ou de l'enterrer comme font généralement les indigènes du Koweit, ils le donnent à la mère de l'enfant circoncis, qui le porte au petit orteil de son pied gauche

---

25. H. Zayat, *La croix dans l'Islam* (en arabe), Publications de la Revue *al-Maçarrat*, Harissa (Liban), 1935. Ses références dans *Lisân-ol-ʿarab*, II, 17 sq. et *Tâj-ol ʿarûs*, I, 337 sq.

26. *Coran*, XXXIX, 42.

27. J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 106 sqq. *P.U.F.*, Paris, 1955.

ou à l'auriculaire gauche. Ce faisant, ils croient que l'enfant aimera davantage sa mère. Cette manière particulière de traiter le prépuce prouve que les Ṣlôba connaissaient la pratique de la circoncision avant leur islamisation. D'autre part, alors que les nomades désignent cette opération par le mot *ṭohr*, les Ṣlôba se servent du mot *ḵitân*, en usage chez les Arabes chrétiens, mais que les nomades ne comprennent pas généralement [28]. Pelly rapporte même que les Ṣlôba connaissent un genre de baptême. Quarante jours après sa naissance, l'enfant est plongé 7 fois dans l'eau selon la pratique des chrétiens de saint Jean [29]. Je dois dire cependant que je n'ai pas trouvé de traces d'un tel baptême chez ceux du Koweït.

D'après les croyances des Ṣlôba, le premier couple humain, 'Adam et Ḥawwa, donna naissance à deux couples de jumeaux composés respectivement d'un garçon et d'une fille. Chaque garçon échangea la sœur avec laquelle il était né contre sa demi-sœur de l'autre couple avec laquelle il se maria. De cet échange, prélude au système exogamique, il n'est nulle part question dans le Coran. En revanche, nous trouvons dans les apocryphes des chrétiens d'Orient [30] comme dans les récits talmudiques auxquels font parfois écho les historiens arabes [31] un conte quasi identique à celui des Ṣlôba, et relatif au mariage des premiers enfants d'Adam.

Enfin, encore une particularité : bien que polygames aujourd'hui, il semble que les Ṣlôba étaient monogames vers la fin du siècle dernier, disons plutôt avant leur islamisation.

En présentant un tableau aussi décousu des croyances et des pratiques religieuses des Ṣlôba du Koweit, j'ai cherché moins à analyser leur système religieux qu'à éclairer

---

28. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 364, A. Maisonneuve, Paris, 1948.

29. Pelly, *A visit*, p. 190.

30. T. Budge, *Synaxar des Saints Ethiop*, vol. II, p. 439, II ter.

31. *The Jewish encyclopedia*, art. Abel, vol. I, p. 48 sq.

leurs origines. Serions-nous en présence de purs arabes jadis chrétiens ? L'hypothèse, bien que séduisante, n'est pas à l'abri de la critique. Il faut reconnaître d'abord que les preuves attestant leurs origines chrétiennes sont insuffisantes. En outre les conjectures relatives à leur ascendance arabe paraissent plutôt faibles ? Non seulement les preuves historiques font pratiquement défaut, mais encore les caractères ethniques des Ṣlôba semblent différents de ceux des Arabes classiques.

Les cheveux du Ṣlêybi, parfois légèrement ondulés, sont d'un brun foncé donnant sur le noir. Sur l'ensemble des enfants que j'ai observés, un seul avait des cheveux presque blonds. Le front est droit, dégagé, suffisamment haut pour qu'il accuse la maigreur de la face. Le visage du Ṣlêybi, brûlé par le soleil, est relativement plus clair que celui de l'Arabe. Mais sa longue robe, jadis blanche, largement entr'ouverte devant la poitrine, laisse voir une peau nettement moins basanée que celle de l'Arabe. Son système pileux semble moins développé que chez ce dernier. Des jeunes gens de 15 à 17 ans sont souvent imberbes. Les traits du Ṣlêybi sont réguliers, d'une grande finesse. Les yeux vifs, d'un brun intermédiaire, peuvent être très foncés. Le nez est effilé, droit, rarement convexe, les ailes légèrement ouvertes. La bouche bien dessinée s'entr'ouvre sur des dents blanches encadrées par des lèvres que la maigreur du visage rend plus charnues. Sans être affirmatif, il semble que la majorité des Ṣlôba du Koweit soient délichocéphales. Maigres, les épaules étroites, ils donnent l'impression d'avoir la taille plutôt grande ; en réalité celle-ci se situe entre 1. 60 et 1. 65 m.

La morphologie des Ṣlôba serait donc quelque peu différente de celle des Arabes. Aussi n'a-t-on pas hésité à les distinguer de ces derniers [32]. Certains auteurs ont dirigé leurs regards du côté des Indes et de l'Afrique du

---

32. D'après Saint-Elie (comm. épist.), écrit Pieper, « ils sont très certainement de pure race arabe ». (*E. I.*, III, 539). Pourtant l'hypothèse soutenue par le savant philologue dans la Revue al-Mashriq (tr. franç. p. 8) est bien le contraire de celle rapportée par Pieper. Aurait-il donc changé d'avis ?

Nord pour retrouver les origines mystérieuses de cette population. D'après J. Henninger, « il s'agirait... d'une population de chasseurs qui a plus tard adopté l'élevage de l'âne et la métallurgie, mais qui est *antérieure à l'occupation de l'Arabie par les Sémites.* Peut-on la rattacher à la souche linguistique chamitique ? La question est difficile ; mais des relations entre les Ṣlêb et certains peuples refoulés de l'Afrique du Nord, comme par exemple les Toubous, sont très probables [33] ». Le rapprochement avec les Toubous à cause d'une certaine ressemblance dans la façon de s'habiller nous semble fort douteux, car leurs caractères somatiques, bien différents de ceux des Ṣlôba, les classeront plutôt dans le groupe noir [34]. Quant à remonter au-delà de l'occupation de l'Arabie par les Sémites, c'est là une entreprise bien hasardeuse. Mais puisqu'il s'agit, de l'avis des spécialistes, d'une population appartenant à la race méditerranéenne [35], c'est-à-dire au même complexe ethnique que les Arabes [36], nous ne voyons pas pourquoi il ne serait pas possible de leur donner une

---

33. J. Henninger, *Tribus et classes de parias*, p. 3. C'était déjà une hypothèse de Pieper, *E. I.*, III, 540.

34. Les Toubous ou Téda sont en effet « des individus de taille moyenne ou supérieure à la moyenne, bien proportionnés, de couleur variant entre le noir et le brun rouge, platyrhiniens, aux lèvres épaisses, dolichocéphales ; leurs cheveux, peu crépus, peuvent parfois être lisses... » (A. Leroi-Gourhan et J. Poirier, *Ethnologie de l'Union française*, t. I, p. 234 P.U.F., Paris, 1953 ; voir également : H. Baumann et D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, pp. 430 sq., Payot, Paris, 1948).

35. H. Field, *Anthropology of Iraq*, II, I, p. 33 ; C. S. Coon, *The Races of Europe*, p. 411.

36. Coon, *ibid.*, p. 402. Il est pour le moins surprenant que le R. P. Henninger ait pu écrire : « tandis que les Bédouins sont, en général, des représentants de la race orientale, il faut rattacher les Slêb à la *race méditerranéenne...* » (*Tribus et classes de parias*, p. 3 — souligné par l'auteur). En réalité, il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'établir une distinction aussi radicale entre la race méditerranéenne et la race orientale, celle-ci n'étant qu'une sous-race, qu'une variété de la première. « A

origine arabe, en dépit des petites différences morphologiques qui s'expliqueraient par le mélange des Arabes avec d'autres races, et par l'isolement des Ṣlôba d'autre part. Du fait de leur endogamie forcée, ils ont conservé à un état plus ou moins pur les caractères ethniques de leur race. D'où, chez eux, une beauté et une finesse qu'on ne rencontre pas souvent chez leurs maîtres actuels.

On pourrait sans doute objecter en invoquant la situation sociale des Ṣlobâ. Maïs l'exemple des Bâhila et des Hawâzin [37] dans l'ancienne littérature et des ʿAwâzim et des Rašâyîda de nos jours, montre en effet qu'une tribu peut être arabe tout en ayant une position sociale très inférieure. Il suffit d'aïlleurs de peu de choses pour déshonorer une tribu et sonner le glas de sa déchéance ou, au contraire, pour redorer son blason et rehausser son prestige. Les Banu-anf-in-nâqa, « nez de la chamelle », qui étaient déconsidérés à cause du nom de leur tribu, virent leur alliance recherchée le jour où un poète s'avisa de dïre : « ces gens sont les nez, d'autres sont les queues ; mais qui met à égalité le nez et la queue de la chamelle ? ».

Il ne nous paraît donc ni nécessaire ni suffisant de soulever un problème ethnique pour expliquer une infériorité sociale d'autant plus que de purs Arabes, les Banu-asad, auraient travaïllé le fer [38]. Du reste c'est aussi un faux problème, car il suppose que les Arabes sont exempts de tout mélange et constituent une unité raciale bien définie. Or, tel ne serait précisément pas le cas : l'Arabe dolichocéphale classique prédomine uniquement dans le nord ; quant au sud, c'est « une aire de brachycéphalïe

---

l'est, écrit M. H. Vallois, [la race méditerranéenne] entre en contact avec la race sud-orientale [« dite encore race arabe ou race sémite ; c'est la race orientale de quelques auteurs »] qui occupe l'Arabie et l'Asie mineure : leurs différences sont assez faibles pour que beaucoup d'auteurs les considèrent comme deux branches d'un même ensemble, le complexe racial méditerranéen » (*Les races humaines*, p. 35 [43]).

37. *'Alusî*, *Bolugh-ol-ʿarab*, II, 109 n. 6 et I. 118.

38. 'Alusi, *Bolugh*, II, 62 ; *Lisân-ol-ʿarab*, XVII, 230 sq.

reconnue [39] ». Dans le Yémen, précise C.S. Coon, on trouve deux populations différentes : l'une méditerranéenne vivant dans les plateaux, l'autre mélangée, brachycéphale, vivant le long de la côte [40]. De son côté, M. Th. Bertram écrit : « trois races ont clairement contribué au sang arabe : le hamite noir du sud, l'arménoïde à tête ronde, le méditerranéen à tête étroite... [41] ».

Même si l'on suppose que les Arabes aient constitué à l'origine une unité ethnique bien définie, l'apport de sang étranger prouve qu'ils se sont fortement mélangés au cours des siècles. Du reste, d'après ce que nous savons de leur histoire et de leurs coutumes, il semble très peu probable qu'une différence raciale ou même la position de vainqueurs à vaincus ait pu jouer un rôle aussi déterminant dans l'interdiction de mariage, voire de concubinage avec les Ṣlôba. Bien au contraire, partout où ils ont pénétré, les Arabes n'ont pas hésité à se mélanger à la population autochtone, et le premier geste du conquérant fut presque toujours de prendre la femme du conquis [42].

Loin de s'opposer à l'hypothèse des origines arabes des Ṣlôba, l'anthropologie semble même lui donner une certaine confirmation. D'après C.S. Coon, les Ṣlôba représentent le type méditerranéen le plus pur dans le nord de l'Arabie. Ce type pur, selon le même auteur, se retrouve parmi les Arabes qui habitent les plateaux du Yémen, autrement dit dans une population plus ou moins isolée. D'autre part, nous savons, par l'histoire littéraire, qu'une tribu arabe, les Banu-Qayn, d'origine yéménite d'après la

---

39. Seligman, *Les races de l'Afrique*, p. 203, Payot, Paris, 1935 ; Cf. IBID., *The physical characters of the Arabs*, in *The journal of the Royal anthropological institute*, t. 47, p. 233, 1917.

40. C. S. Coon, *o. c.* p. 403 sqq.

41. Th. Bertram, *Les Arabes*, p. 254 ; Payot, Paris, 1946.

42. Les négresses faisaient sans doute exception à la règle. Pourtant elles étaient souvent prises comme concubines et les enfants nés de ces unions étaient parfois reconnus par leurs pères.

tradition, s'était spécialisée dans les travaux de forge. Malheureusement nous possédons très peu de renseignements sur ses us et coutumes et sur sa religion. Nous savons néanmoins que ses membres étaient fort méprisés, et la plus grande insulte qu'on pouvait adresser à un Arabe était de l'appeler *qayn* ou fils de *qayn*, forgeron ou fils de forgeron. Comme les Ṣlôba sont parfois des *sonnâ'* et sont méprisés principalement à cause de leurs activités manuelles, serait-il extravagant de voir en eux les descendants de cette ancienne tribu arabe qui aurait changé de nom en se convertissant au christianisme ? Cette hypothèse, sans doute quelque peu aventurée, ne nous semble pas impossible.

Il est intéressant de noter d'abord que, dans « le monde primitif », le forgeron est considéré généralement comme un être plus ou moins à part. Il détient des secrets qu'il aurait volés aux puissances sacrées et ses connaissances techniques, qui confinent à la magie, le rendent redoutable. Par leur caractère chtonien, elles contribuent à lui élaborer un statut *sui generis* qui fait de lui un être craint et méprisé à la fois. Des croyances similaires seraient à l'origine de la situation du forgeron chez les anciens Arabes : le fer et la forge seraient descendus du ciel et les secrets de leur manipulation révélés au magicien-forgeron. Nous trouvons une confirmation de l'origine céleste du fer dans le Coran lui-même (LVII, 23) qui attribue l'invention et la fabrication des cottes de mailles au roi David instruit par Dieu (XXXIV, 10-11 ; XXI, 80)[43].

Ce mépris du forgeron et, en général, des activités manuelles, caractérise surtout les civilisations dites primitives. Mais dans un milieu urbain comme celui de l'Arabie du sud où l'on savait construire des barrages, un tel mépris n'est guère concevable. Il est curieux de noter, au contraire, qu'un clan aussi puissant que celui des *Najjâr* (établi à Médine mais d'origine yéménite) signifie litté-

---

43. Pour plus de détails voir : J. Chelhod, *Le monde mythique arabe*, in *Journal de la Société des Africanistes*, pp. 49-61, t. XXIV, fasc. I, 1954. Cf. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, pp. 80-100 ; Flammarion, Paris, 1956.

ralement clan des menuisiers [44]. D'autre part, alors qu'en arabe classique, langue du nord, le mot *qayn* signifie à la fois forgeron, artisan et esclave [45], dans les inscriptions de l'Arabie du sud, *qayn* désigne un officiel de haut rang et serait toujours associé avec la prêtrise [46].

On serait donc enclin à voïr en ces *Banu-Qayn* des forgerons auxquels leurs connaissances techniques et magiques auraient valu un rang social particulier. Dignitaires d'une religion combattue par Mohammad et ses disciples, ils auraient été chassés du pays et réduits parfois à l'esclavage. Pour échapper à leur nouvelle condition sociale, ils se seraient convertïs au christianisme et non pas à l'Islam, cause de leur déchéance. C'est ainsi qu'ils seraient devenus les Ṣoleyb, petite croix, à cause de leur nouvel emblème religieux. Maïs leurs activités et leurs mœurs particulières (leurs femmes seraient-elles d'anciennes hiérodules ?) [47] très opposées à celles des Arabes du nord auraient fait d'eux les parias que nous connaissons.

Dans cette tentative d'identification des Ṣlôba avec les Banu-Qayn, la part de l'hypothèse est sans doute grande. D'autre part, comme les Ṣlôba ne sont pas aujourd'huí les seuls parias d'Arabie, l'explication, pour

---

44. S'agit-il réellement d'une famille de menuisiers qui, en émigrant, auraient abandonné leur métier pour se mettre en harmonie avec leur nouveau milieu social ?

45. Le féminin qayna signifie à la fois esclave et chanteuse.

46. A. F. L. BEESTON, *The so-called harlots of Hadramaut*, *Oriens*, V, p. 21, Leiden, 1952.

47. Beeston, dans l'article précité, montre qu'à la mort du Prophète de l'Islam plusieurs femmes de Hadramaut et de Kinda se sont couvertes les mains de *hinna* et ont joué sur les tambourins. Les textes cités par l'auteur parlent de prostituées. Mais il est possible, comme le suppose Beeston, qu'il s'agisse d'anciennes hiérodules attachées aux temples de l'Arabie du sud. Leur mouvement était une révolte contre la nouvelle religion et une incitation pour les hommes de leur tribu à rétablir le culte païen. Il fut brisé grâce aux mesures énergiques prises par le calife Abu Bakr.

être satisfaisante, devrait s'étendre aux autres groupes similaires en montrant que des causes magico-techniques sont aussi à la base de leur infériorité sociale. Maïs dans l'attente d'une enquête plus poussée qui s'étendrait à l'ensemble des parias d'Arabie, nous nous hasardons à proposer, malgré ses insuffisances, une explication, sans doute provisoïre, mais qui, dans l'état actuel du problème, ne manque peut-être pas de vraisemblance [48].

J. CHELHOD.

48. Nous nous permettons de signaler ici, à cause des illustrations qui l'accompagnent notre article vulgarisé sur les Slôba du Koweit publié dans: *Tout Savoir*, n° 52, septembre 1957.

LES HOMÉLIES ASCÉTIQUES DE PHILOXÈNE DE MABBOUG ET L'ÉCHO DU MESSALIANISME

Après avoir fait une heureuse sélection dans les patrologies grecque et latine, et même dans la littérature para-chrétienne, les *Sources Chrétiennes* inaugurent enfin, sous une élégante couverture rouge, la série orientale, indispensable à la catholicité de la collection [1]. L'événement mérite d'être fêté par une recension un peu exceptionnelle, trop brève certes pour permettre de mentionner tous les thèmes intéressants du texte publié, et les amicales critiques que suggère sa présentation.

Une des malchances de la littérature syriaque, c'est que le trésor d'antiques manuscrits de Sainte-Marie des Syriens, à Nitrie, ayant été trop tôt découvert, les pièces les plus remarquables, publiées les premières, n'ont guère pu se répandre dans un public mal préparé à les apprécier, et sont aujourd'hui si peu communes, sans être pourtant reprises au programme des grandes collections, Patrologie Orientale ou Corpus de Louvain-Washington. Des traductions françaises répondent donc à un besoin.

Le génie et l'histoire des langues française et syriaque, si différents, font que les mots ne se recouvrent guère, possédant des aires d'extension très diverses. L'abbé Lemoine a pris le bon parti, imposant à une traduction stéréotypée tous les emplois du modèle oriental ; la lisibilité de son texte prouve que le lecteur peut très bien avoir l'attention attirée, sans être rebuté par l'impression

1. Philoxène de Mabboug. *Homélies.* Introduction, traduction et notes par E. Lemoine (Sources Chrétiennes, 44). Paris, Ed. du Cerf, 1956. pp. 564.

d'exotisme. Le P.I. Hausherr, qui a déjà donné des traductions du même genre, avait dû recourir, pour certains termes, à des traductions variées, mais avait remédié à cet inconvénient en ajoutant, entre paranthèses, des sigles identifiant l'expression syriaque [2]. Les premiers siècles chrétiens, qui avaient eu à recourir fréquemment à la traduction, suggèrent une leçon utile : surtout pour les notions abstraites, l'idéal est de recourir à des mots de la langue commune, car les termes techniques sont chargés de connotations trop précises, qui déforment la pensée de l'auteur ; nous citerons plus loin des exemples concrets. Du moins, pour aider le lecteur à serrer de près le sens, conviendrait-il d'ajouter un index, relevant les principaux mots rendus de cette façon mécanique, avec pour chacun une liste de références qui permette des contrôles et des rapprochements. Si l'éditeur veut aller plus loin, et discuter lui-même, par l'analyse de ce vocabulaire, les conceptions de son auteur, il aura écrit la plus utile des introductions.



Les *Discours* de Philoxène, écrits vers la fin du ve siècle, dans un syriaque très pur, furent correctement édités dès 1893 par E.A.W. Budge [3], d'après huit manuscrits de valeur, mais ils ne semblent guère avoir attiré l'attention, et presque rien n'était écrit à leur sujet, jusqu'à ce que la présente édition amène le P. Hausherr, dans un important compte rendu [4], à les situer dans une vue d'ensemble de l'histoire de la spiritualité. Par ailleurs,

---

2. I. Hausherr. *Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes* (Orientalia Christiana Analecta, 120). Rome, 1939, pp. 20-22.

3. E. A. W. Budge. *The Discourses of Philoxenus Bishop of Mabbogh, A. D. 485-519, edited from Syriac Manuscripts of the Sixth and Seventh Centuries in the British Museum, with an English Translation*, 2 vol., London, 1893-1894.

4. I. Hausherr. *Spiritualité Syrienne : Philoxène de Mabboug en version française*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, XXIII, 1957, pp. 171-185. Cet article est indispensable pour compléter l'introduction d'E. Lemoine.

de l'œuvre ascétique de l'évêque de Mabboug on n'a publié que deux lettres[5] : une réponse à Patrice d'Edesse, qui montre une certaine connaissance de Basile et de Grégoire de Naziancz[6], mais se nourrit surtout d'Evagre le Pontique, et un avertissement aux moines Abraham et Oreste, sans doute plus tardif, en vive réaction contre Etienne Bar-Ṣudaili et tout mysticisme à saveur panthéiste.

Budge a daté nos Homélies des environs de 485, pour des raisons assez fragiles, mais que renforce apparemment la comparaison avec les lettres publiées : pénétrées de la sagesse grecque, celles-ci doivent appartenir à une période ultérieure. Il est vrai que l'Homélie 9 cite Evagre — mais seulement le *Practicos,* écrit d'initiation élémentaire — et l'Homélie 11 un tragique (n'est-ce pas plutôt un comique ?!) grec anonyme, utilisé sans doute grâce à la citation d'un auteur chrétien[7]. Il y a encore d'autres réminiscences, généralement bien assimilées, et surtout d'origine syriaque. Mais dans l'ensemble, les Homélies dépendent encore, dans une grande mesure, du genre littéraire d'Aphraate et d'Ephrem. L'exhortation morale s'appuie surtout sur un tissu d'allusions bibliques, empruntées à l'Ancien Testament autant qu'au Nouveau. Signalons aux amateurs quelques développements exégétiques plus suivis, qu'il serait intéressant de comparer avec des parallèles, et de replacer dans l'histoire de l'exégèse. L'exode à travers la Mer Rouge révèle le sens du renoncement monastique et des tentations qui le suivent, avec une brillante description typologique des mystères de l'Esprit dévoilés au Sinaï (n. 276-289). Les

---

5. Références bibliographiques et fort utile analyse de la lettre à Patrice dans I. HAUSHERR, *Contemplation et sainteté : une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug* (+ 523) dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIV, 1933, pp. 171-195.

6. Voir sur ce point J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile* (Bibliothèque du Muséon, 32), Louvain, 1953, p. 145.

7. Je retrouve ce proverbe dans le *De Virginitate* du Pseudo-Basile, P. G. 30, 689 A, qui n'est pas sans présenter quelques rapports avec les quatre dernières homélies de Philoxène.

incidents des luttes de Gédéon : ascèse dans le mode de boire, trompettes, cruches et lampes, enseignent à vaincre les Madianites et la fornication (n. 597-602). Les Evangiles de leur côté prêtent à des considérations sur le mode de vie de Jean-Baptiste (n. 300-305) et sur la vocation des différents disciples (n. 305-345). Nos Homélies occupent donc une position fort intéressante, au confluent de l'antique spiritualité syriaque et de la philosophie mystique.

Le P. Hausherr ayant déjà fort heureusement situé l'ouvrage, je voudrais spécialement poursuivre une de ses suggestions, en étudiant les rapports de Philoxène avec un des courants les plus remarquables de la spiritualité orientale, le messalianisme [8].

***

Les Homélies sont au nombre de treize, et après l'Introduction, elles vont deux à deux, de sorte qu'elles couvrent six sujets. L'abbé L. s'est particulièrement attaché à en discerner la progression, et a montré comment la seconde dans chaque groupe reprend et prolonge les thèmes de la première, pénétrant dans le domaine « mystique ». Le P. Hausherr a achevé cet examen, et rejeté l'hypothèse de transpositions ou de double rédaction.

La foi, mise à la base de l'édifice (Hom. 2 et 3) est évidemment une adhésion à la Révélation, mais surtout se présente comme une connaissance d'ordre expérimental. Sans avoir relevé la parenté entre ce thème et la recherche sensible du goût de Dieu, si caractéristique des messaliens, l'abbé L. en a fortement marqué l'importance ; peut-être même l'a-t-il majorée, traduisant « sentir Dieu » là où il est seulement question d'approcher de lui (n. 28, p. 53,

---

8. J'entends ici par messalianisme, non pas précisément une secte hérétique, mais le mouvement spirituel représenté par les Homélies du « Macaire » et, en syriaque, par le Liber Graduum. Malgré certains historiens, il est établi que ce mouvement a été combattu comme messalien par des évêques, et qu'il présentait certains périls doctrinaux, bien qu'il se soit distingué du messalianisme extrême et l'ait même combattu.

ligne 3), et tirant parti, dans sa synthèse doctrinale, du texte ainsi traduit (p. 45). Une étude attentive, tenant compte de l'ensemble des textes, serait indispensable pour définir exactement ce type de connaissance expérimentale. A s'en tenir aux homélies sur la foi, il me semble imprudent de parler de contact « immédiat » ; c'est à l'aide du message biblique et à l'intérieur même de la Parole de Dieu que doit pénétrer la foi, qui « n'est pas achevée à l'audition de l'oreille, mais confirmée de l'intérieur par la puissance de l'âme » (n. 54). En fait, les deux dernières homélies décriront ce contact avec Dieu en termes de mariage spirituel : « Que la chaleur du désir t'apprenne à éveiller et échauffer en toi le désir spirituel par comparaison. Car de même que le corps est enflammé par le désir de sa nature, de même aussi s'enflamme et s'échauffe le désir de la nature spirituelle » (n. 535). « Lorsque l'âme a commerce avec l'Esprit, elle reçoit un plaisir spirituel, et elle acquiert la chaleur à flot et à torrent... Et lorsque l'âme a goûté la douceur qu'elle a par le commerce de l'Esprit, le désir du mariage est complètement mort en elle. Et sache par expérience que c'est faute de sentir le désir de l'Esprit que le désir de la chair est éveillé dans tes membres » (n. 570). De semblables images ont été reprochées aux messaliens, quoiqu'elles puissent avoir un sens excellent.

Les Homélies 4 et 5 sont consacrées à la simplicité, vertu du désert, dans laquelle la foi développe librement ses virtualités. On trouve ici, envisagés comme conditions concrètes de la vie de foi, des thèmes que d'autres rattachent à l'humilité, à la fuite du monde, à l'imitation parfaite du Christ méprisé. Les homélies suivantes, sur la crainte de Dieu, demandent surtout aux prophètes et aux psalmistes une connaissance pénétrante du Seigneur révélé dans la Bible, distinguant soigneusement du « souvenir d'emprunt » ce souvenir véritable, senti, peint dans l'âme, qui après avoir profondément troublé, finit par apaiser et illuminer.

A la suite des homélies sur le renoncement, auxquelles nous reviendrons en détail, les deux derniers thèmes, l'abstinence et la chasteté, se voient traités d'une manière remarquable sans doute par la hauteur de l'idéal proposé,

plus que par la sagesse de l'expérience psychologique. Un jeûne rigoureux est donné comme remède efficace à toutes les passions. Et voici des conseils qui reviennent à plusieurs reprises, sans heureusement s'adresser aux débutants : « Il faut que le disciple ne s'éloigne pas du mouvement de ce désir du corps sans recevoir de lui la science, mais qu'en le voyant s'éveiller, il s'éveille lui-même avec science, et qu'il devienne son spectateur. S'il est en possession de sa liberté et dans la force de la nature de l'âme, lorsque le désir s'éveille dans ses membres, il ne tombe pas dans l'agitation et dans la crainte, mais il se tient sur la hauteur en spectateur et il regarde : Comment s'est-il éveillé et par quelles causes ?... Et il laisse sa chaleur s'emparer des membres de son corps et se répandre en lui tout entier ; et dans la mesure où le désir grandit dans les membres, il fait grandir, lui aussi, dans l'âme les pensées du courage ; autant le désir s'échauffe, autant il allume aussi contre lui le désir de l'âme et le place comme dans un champ de bataille ; et il s'asseoit en spectateur sur la hauteur de la science » (n. 527, voir toute l'Homélie 12).



A la différence de la littérature monastique des origines, qui témoignait d'une intense fermentation spirituelle, nos Homélies s'inscrivent en face d'institutions déjà lourdes et refroidies ; aussi leur préoccupation va-t-elle à ranimer la routine de l'observance extérieure, et à souligner le caractère d'engagement personnel. « Beaucoup s'approchent du corps du Christ pour échapper à la servitude, ou à une dette, ou à la contrainte des parents, ou aux colères d'une femme... Ils auraient mieux fait de rester dans le monde, que d'être devenus l'exemple de la mollesse dans le lieu des spirituels » (n. 69-70).

L'idéal proposé se résume par conséquent en la formule « règles intérieures », qui revient continuellement. Il faut prendre garde au sens du mot *dûborê*, que rendrait plus normalement « mœurs » ; il connote sans doute une certaine idée d'obligation, l'obligation d'imiter les bons exemples en se conformant spontanément, et dans l'intime

de l'âme autant qu'à l'extérieur, aux pures traditions des anciens moines ; mais malgré le mot « règle », il ne s'agit nullement de soumission à un code prescriptif. « Discipline » sert souvent de synonyme pour marquer la vie monastique ; traduction ingénieuse, puisque *talmîḏûtâ* veut dire l'état du disciple, l'imitation de la vie des apôtres par la renonciation au monde et la marche à la suite du Christ ; mais les résonances du mot français ne suggèrent guère la spontanéité, la liberté intérieure du concept syriaque. Ces exemples font saisir combien le juridisme occidental infléchit involontairement les perspectives, par le recours nécessaire, dans la traduction, à des mots chargés de toute une histoire.

Dans la pratique, la situation du monachisme dans l'Eglise ne diffère guère de ce que l'on rencontre ailleurs. Il est fondé sur un pacte, *qiâmâ* (n. 7), soit par libre décision de la volonté, soit par la promesse des parents (n. 12) ; avant de s'y engager, il convient de réfléchir, car jusqu'à la promesse, c'est une question de volonté libre, mais ensuite cela devient une loi (n. 311, voir aussi 499 et 509). Un tel pacte, et l'observance à laquelle il introduit, fournissent un soutien considérable dans la sauvegarde de la chasteté (n. 609). Tout ceci implique une conception analogue à la doctrine du conseil évangélique, formulée par le moyen âge latin, mais sans s'y laisser entièrement ramener. A la fin du n. 299, noter que la formule « leur conseille » est une glose du traducteur, le verbe est en réalité « il commande », du début de la phrase.

Il importe de discerner plus exactement comment se définit cet état monastique, comment il se situe par rapport à la justice chrétienne et à la perfection évangélique. Aux origines du messalianisme, la détermination de ces rapports avait été un sujet délicat[9]. Et quand on lit Philoxène, on trouve des expressions très fortes sur l'imperfection radicale de la vie séculière et la nécessité du

---

9. J. Gribomont, *Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure : de Gangres au Messalianisme*, dans *Studia Patristica, II* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 64), Berlin, 1957, pp. 400-415.

renoncement. L'abbé L. a mis toute son attention à marquer la distance entre les exégèses ascétiques et le sens littéral de la théologie biblique sur laquelle elles veulent s'appuyer ; mais cette discussion est pénétrée de considérations personnelles, assez discutables, sur la valeur que peuvent prendre, dans des perspectives chrétiennes, le renoncement au monde et la virginité. Avant de porter un jugement selon des critères aussi modernes, il y avait lieu de comprendre, dans leur milieu historique, les opinions et les formules de l'auteur.

En prenant la défense de Philoxène, le P. Hausherr semble avoir, pour une fois, simplifié lui aussi une pensée, dont il est le premier pourtant à connaître les sources. Il refuse de prendre au tragique des exagérations oratoires ; le renoncement ne serait nécessaire qu'en un sens pratique, psychologique, mais non dans l'absolu. Cela ne semble pas être la doctrine de l'Homélie 8, pas plus que du *Liber Graduum* dont elle s'inspire. « Je ne dis pas que ceux qui sont dans le monde ne peuvent pas être justifiés, mais je dis qu'il n'est pas possible qu'ils parviennent à la perfection » (n. 223). Dans ce texte, justice et perfection doivent être rigoureusement distinguées, et l'impossibilité doit être prise en un sens absolu, « car le monde, c'est-à-dire sa justice et la justice de la loi qui est pratiquée chez lui, sont les adversaires de la perfection » (*ibid.*). En disant *adversaire*, le traducteur a pris un mot trop fort, qui ne respecte pas la pensée. La justice ici envisagée va se voir décrite comme celle qui domine parfaitement ses biens, les mettant au service des pauvres, et en particulier des moines ; l'idée n'est donc pas qu'elle s'oppose violemment à la perfection et qu'elle la persécute, mais qu'elle constitue une catégorie absolument différente, définie par opposition à la perfection, en tant qu'elle consiste à posséder le monde pour le mettre au service de Dieu, mais sans y renoncer. Plutôt que d'adversaires, il s'agit donc d'états opposés et contradictoires (*saqûblâ*). D'autre part, la traduction « justice de la loi », qui suggère un climat d'Ancien Testament, n'est pas heureuse, pas plus qu'elle n'est littérale. Le pléonasme *zadîqûtâ dkînûtâ* ne fait qu'insister sur la « justice en tant que

telle » ; puisqu'il faut bien traduire, on peut dire « justice de rectitude », c'est la justice évangélique, promulguée pour ceux qui ne se font pas moines.

Cette distinction des justes et des parfaits dépend du *Liber Graduum*, et représente un effort de la part des messaliens pour s'arranger avec l'Eglise, et concéder un statut honorable aux chrétiens qui restent dans le monde. « La volonté du Christ législateur était de demander à tous les hommes de s'avancer dans le chemin des anges, et de ne pas s'écarter de l'exemple qu'il avait posé lui-même au milieu de la communauté »[10] (toujours n. 223). Parce que tous ne sont pas capables de suivre le Seigneur, le salut est concédé aux justes ; mais pour le *Liber Graduum*, ce salut n'est qu'une béatitude de second ordre ; la communion du Saint-Esprit, la connaissance de toute la vérité, l'entrée dans la Jérusalem céleste où l'on voit Dieu face à face sont réservés aux parfaits[11]. Sur ces divers points, Philoxène n'est pas explicite, il est possible qu'il n'ait pas eu d'idées bien claires sur l'eschatologie réservée aux justes ; ce n'est pas cette conséquence ultime de la perfection qui l'intéresse, son discours en revient toujours à souligner la liberté intérieure qui accompagne le « ministère spirituel », et la préférence du Christ pour ce renoncement. Parfois il semble envisager ces fruits de la perfection comme une simple anticipation, dès ici-bas, d'un sentiment de Dieu, d'une expérience de béatitude qui paraît être la part future de tous les fidèles. « Voici ce que prêche ton choix : les travaux, les austérités, l'abstinence, la soumission du corps. Après cela viendront à ta rencontre les plaisirs qui naissent de là : le bonheur, la joie, la confiance, toutes choses qui sont au-dessus du monde. Et avant d'être roi, tu hériteras la royauté... Car il y a celui qui méritera la royauté un jour, dans le ciel,

---

10. Lemoine traduit « entre les deux chemins », ce qui n'est pas très littéral et ne donne guère de sens. On pourrait aussi rendre : « qu'il a posé intérieurement », selon un usage fréquent chez Philoxène, mais comment expliquer cette dernière traduction ?

11. Voir M. Kmosko. *Praefatio* au *Liber Graduum*, *Patrologia Syriaca*, III, Paris, 1926, p. LXVIII.

et il y a celui qui la trouve maintenant, en lui-même... Les deux sont vrais, et que les justes (au sens technique ??) hériteront le royaume des cieux un jour, à la fin du monde, et que le royaume est au-dedans de vous, parce qu'il est la science spirituelle révélée aux spirituels, et que c'est comme s'ils étaient déjà dans le royaume des cieux, avec un bonheur ineffable » (n. 475).

Le but de l'ascèse messalienne était la purification totale des passions, y compris les racines des convoitises, c'est-à-dire la concupiscence. Philoxène reprend volontiers le thème des racines à arracher (n. 494-495, 516, 552, 557, 596...), et y rattache les idées de béatitude anticipée et de liberté spirituelle, et même en quelque mesure cette conséquence périlleuse, que les parfaits observant leurs commandements propres, se voient formellement dispensés des préceptes portés pour les justes. Voici sur ce point un développement caractéristique, réminiscence du *Liber Graduum :* « Lorsque tu auras vaincu le reste des passions..., tu seras dans la liberté du Christ, et tu te mêleras à tout le monde avec autorité et tu parleras avec tout le monde, et ta conversation avec les femmes sera sans crainte... Tu es tout avec tous, étant un, sans changement, pour l'utilité de tous. Et les exemples de ces choses se sont vus dans le Christ et dans ses Apôtres » (n. 482). Cette indépendance souveraine à l'égard de la prudence exigée des justes, tout en se distinguant du laxisme, est susceptible d'étonner certains hommes d'Eglise. Ailleurs, ce sont des devoirs de justice et de reconnaissance envers le monde, d'assistance aux offices, et même de dépendance envers le magistère enseignant de l'Eglise, qui, définis comme des préceptes à l'usage des justes, sont sans application pour les parfaits : « Cette règle-là, il ne l'a pas donnée aux solitaires ni aux parfaits. Car à quel temple peut-il aller, l'homme spirituel ; alors qu'il est lui-même le temple de Dieu ? ...De quoi fera-t-il des offrandes et accomplira-t-il des vœux, alors qu'il ne possède rien dans la créature ? De quoi revêtira-t-il ceux qui sont nus et où recevra-t-il les étrangers, alors qu'il est lui-même étranger et nu ? Quel mal retranchera-t-il et rejettera-t-il de lui, alors qu'il est parfait et accompli en tout bien ?

Qui interrogera-t-il et de qui appprendra-t-il, alors qu'il n'a absolument aucune conversation avec les hommes, et que s'il a besoin d'apprendre, c'est l'Esprit de Dieu au lieu d'un homme qui l'enseigne ? » (n. 248).

L'enthousiasme pour l'effort ascétique et les grâces sensibles d'union divine portait les messaliens à sous-estimer les sacrements. Philoxène accorde au baptême un relief considérable, il rappelle avec insistance cette date de naissance des fils de Dieu (n. 29, 262, 268, 324, 619 ; et avec allusion conjointe à l'eucharistie, (n. 53, 56, 299). Toutefois, « bien que nous ayons revêtu l'homme nouveau par le baptême, nous ne le sentons pas »(n. 24), si bien qu'il y a lieu de distinguer, non pas deux, mais trois naissances : « la première est celle des entrailles à la créature ; la seconde est celle de la servitude à la liberté et de la condition d'homme à celle de fils de Dieu, et celle-ci a lieu par la grâce sous le signe du baptême ; et la troisième est celle que l'homme fait volontairement de la règle corporelle à la règle spirituelle, à travers le renoncement complet » (n. 342). Les précisions, nous le devinons, vont dans le sens de l'expérience spirituelle : « par le moyen de l'Esprit, l'âme sent toutes les choses qui ont de l'affinité avec sa nature, parce qu'elles sont au-dessus du monde. C'est là cette nouvelle naissance que Notre-Seigneur a dite à Nicodème, outre celle du baptême (!) » (n. 345). Que la profession soit un second baptême, c'est un thème assez commun, mais le voici interprété en un sens fort particulier, puisqu'il s'agit de dépasser le baptême en rendant sensibles ses effets, et d'introduire dans une nouvelle catégorie de vie chrétienne, celle des parfaits.

« L'âme sent les choses qui ont de l'affinité avec sa nature », disait le dernier texte cité. Est-ce une indication au sujet des fondements ultimes de la doctrine mystique de Philoxène ? Il répète souvent que la nature de l'âme lui fait désirer ce qui est plus haut qu'elle (n. 505, 522, 527, 569-570). Dans cette nature sont plantés par le Créateur, et les commandements (n. 607), et la foi elle-même (n. 66, 77). « Lorsque l'âme est asservie au désir du corps, elle devient étrangère au saint désir de sa nature... Chaque fois que nous désirons le bien et que de saints

mouvements se lèvent dans l'âme, c'est par le désir de sa nature qu'elle est mue » (n. 514). Le même mot s'emploie pourtant aussi en un sens péjoratif : « le feu de la nature qui s'est glissé dans les membres » (n. 511), « lorsque le corps est corrompu par les convoitises de la nature » (n. 524, voir aussi 499, 568...). Si ce langage est cohérent, deux natures s'opposent, celle du corps et celle de l'âme. Ce dualisme est-il un héritage gnostique ? Ou simplement un conflit de vocabulaires empruntés à différentes sources ?

Certains textes sont d'inspiration néo-platonicienne. « Si l'âme voyait la beauté de sa nature, elle ne convoiterait pas la beauté du corps : sa beauté suffirait à lier la pensée [12] par le plaisir de sa vue. Lorsqu'elle se serait vue elle-même et qu'elle aurait regardé la beauté de sa nature, le désir s'éveillerait aussi en elle de se posséder elle-même, ce qui est supérieur à toute chose, et d'être associée à elle-même en toute pureté » (n. 557). « A l'intérieur, à l'intime de l'âme, les signes (miraculeux) du dehors ne sont pas des intermédiaires pour goûter la foi, mais la foi habite elle-même dans l'âme et la délecte et éclaire et réjouit ses pensées ; elle fait lever la lumière de sa nature (la nature de l'âme !) à l'intérieur, et l'âme est stupéfaite de la lumière nouvelle qui se répand sur elle. La foi ne montre pas à l'âme la beauté de sa nature avant d'avoir fait revenir et se recueillir de partout le regard de l'âme » (n. 56). « De même que l'âme est à l'intérieur du corps et que c'est par la force de sa vie qu'elle lui donne de sentir le plaisir de toute chose, de même c'est à l'intérieur de l'âme qu'est l'admiration spirituelle qui fait ordinairement plaisir à l'âme... parce que le monde de l'âme est au-dedans d'elle-même, comme le monde du corps est en dehors de lui » (n. 591).

Aphraate parle une cinquantaine de fois de nature, mais jamais en des formules analogues aux nôtres ; tout au plus pourrait-on relever quelques allusions à l'Esprit

12. Ici la traduction de Lemoine est supérieure à celle de Budge : « to bind it into the mind ». Quelques mots plus loin au contraire, je traduis : « ce qui est supérieur à toute chose », plutôt que « de préférence à toute chose » (Lemoine).

qui retourne à sa nature, vers le Christ, au moment de la mort (Dém. VI, 14). La doctrine de saint Ephrem a été soigneusement étudiée, au moins dans ses rapports avec la Trinité et l'Incarnation [13] ; elle n'a aucun point de contact avec Philoxène. Le *Liber Graduum* n'emploie qu'une dizaine de fois le mot de *kiânâ*. Mais le P. Hauscherr a signalé combien Philoxène dépend aussi de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée) ; or dans son *Dialogue sur l'âme*, seul édité, l'opposition entre la nature du corps et celle de l'âme est une donnée essentielle. C'est donc par là qu'il faudrait entreprendre l'étude de ce dualisme. Je ne connais pas assez la doctrine du Solitaire pour être à même de dégager l'originalité de nos Homélies.

Il n'était guère possible de traduire *kiânâ* autrement que par sa *nature*, mais pour juger du caractère chrétien de la doctrine, il importe encore une fois de bien distinguer le concept, non seulement du surnaturel de la théologie latine, mais même des théories des Grecs. En syriaque, le sens est presque autant condition que nature, le baptême et la nouvelle naissance jouent un rôle décisif dans la constitution de la *kiânâ*. « Considérons que notre nature est une chose créée et que nous existons par la volonté de notre Créateur alors que nous n'existions pas ; c'est donc aussi par une nature nouvelle que nous pouvons acquérir la connaissance du bien ; et de même que nous existons alors que nous n'existions pas, de même aussi devenir justes alors que nous sommes pécheurs » (n. 18). Il n'est donc pas question d'une essence de l'âme, céleste, antérieure à une chute en ce monde. Les exemples cités ont d'ailleurs montré que le concept de nature est essentiellement dynamique.

Un beau texte du *De Trinitate*, postérieur à nos homélies, résumant toute la conception de la science théologique, garantit cette exégèse : « Quand quelqu'un a passé par l'ascèse..., a dépassé tous les degrés de l'observance des commandements, qu'il a complètement mortifié en lui le vieil homme de concupiscence... et est devenu un homme

13. E. Beck. *Die Theologie des Hl. Ephraem* (Studia Anselmiana, 21), Rome, 1949, pp. 13-18.

nouveau engendré par la grâce, qu'il a eu le sentiment, par la science spirituelle, de sa seconde naissance... et a vu, par l'intelligence spirituelle, sa nature véritable qui est née du baptême..., qu'il est entré dans le lieu de la science que perdit le premier homme ; seul un tel homme peut recevoir en son intelligence la communion de l'amour véritable, dans le Christ... »[14].



Dans l'exégèse de documents aussi éloignés de nous, le premier devoir est de se libérer des habitudes de pensées latines, et de se remettre dans les perspectives de l'auteur, en ce qu'elles présentent d'original et d'étrange. Mais ce n'est pas une raison d'oublier que, dans une grande mesure, ces documents attestent l'enseignement de l'Eglise dans un cadre culturel donné, méritent par conséquent une attention sympathique et doivent enrichir finalement nos propres traditions. Trop brèves et superficielles, les présentes notes n'ont point la prétention de résumer l'essentiel de la doctrine de Philoxène, mais tout au plus de servir de stimulant dans la lecture et la recherche ; elles ont surtout été pensées à l'intention de jeunes amis maronites. dont l'enthousiasme pour leur héritage spirituel fut communicatif ; elles voudraient souligner qu'un tel amour ne doit pas rester sentimental et aveugle, mais devenir effectif, prenant la peine de faire de l'histoire dans la recherche des sources, de la philologie dans l'étude des formules littéraires, de la psychologie religieuse dans l'interprétation des attitudes. Les sources méritent ce labeur.

J. GRIBOMONT, O.S.B.

14. A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de Trinitate et Incarnatione* (CSCO, Syr. 9), Louvain, 1907, pp. 3-4.

RÉORGANISATION DES DIOCÈSES CHALDÉENS

Au mois de mai de cette année 1957, Sa Béatitude Mgr Joseph VII Ghanima, patriarche de Babylone des Chaldéens, réunit dans sa ville résidentielle de Baġdad tous les évêques de son Eglise pour y tenir un synode qu'il présida. Se sont trouvés groupés autour de leur vénérable patriarche, à cette occasion, Leurs Excellences

NN.SS. Gabriel Naamo, administrateur apostolique pour la Syrie et le Liban,

Joseph Cheikho, métropolite de Séna-Téhéran (Iran).

Raphaël Rabban, évêque de ʿAmadiah,

Paul Cheikho, évêque de ʿAqra,

Zaïa Dachtou, métropolite de Ourmiah et Salmas (Iran).

Joseph Gogué, métropolite de Baṣrah,

Suléman Sayegh, évêque auxiliaire de S.B. à Mossoul,

Gabriel Ganni, évêque auxiliaire de S.B. à Baġdad et Thomas Raïs, évêque de Zâkho.

Pendant plusieurs jours, le synode délibéra sur des sujets d'une grande importance pour l'Eglise chaldéenne et de nombreuses décisions furent prises, concernant notamment l'enseignement de la doctrine chrétienne, la liturgie, le bréviaire et la réorganisation des diocèses chaldéens. Des sièges vacants furent pourvus de titulaires, les territoires de Syrie et du Liban, gouvernés jusque-là par un Administrateur Apostolique, furent érigés en deux diocèses distincts : celui d'Alep et de la Djézireh, englobant ainsi tout le territoire de la République syrienne ; et celui

de Beyrouth, qui s'étend sur tout le Liban ; des évêques furent transférés d'un diocèse à un autre.

Les décisions du synode de Baġdad furent approuvées et confirmées par le Saint-Siège en date du 31 juillet 1957 et la hiérarchie de l'Eglise chaldéenne se trouva constituée ainsi qu'il suit :

IRAQ :

1) Diocèse métropolitain de Kirkûk : S. Exc. Mgr Raphaël Rabban, transféré du diocèse de ʿAmadiah ;
2) Diocèse de ʿAmadiah : Pour ce diocèse un nouveau titulaire a été élu par le synode, en la personne du R.P. Raphaël Bidawid qui a été pendant deux ans administrateur du diocèse de Kirkûk ;
3) Diocèse de ʿAqra : Le synode a élu pour ce diocèse le R.P. André Sana ;
4) Diocèse de Baṣrah : S. Exc. Mgr Joseph Gogué ;
5) Diocèse de Zâkho : S. Exc. Mgr Thomas Raïs ;

IRAN :

6) Diocèse métropolitain de Sena-Téhéran : S. Exc. Mgr Joseph Cheikho ;
7) Diocèse métropolitain de Ourmiah (Rizaïah) et Salmas : S. Exc. Mgr Zaïa Dachtou ;

SYRIE :

8) Diocèse d'Alep et de la Djézireh : S. Exc. Mgr Paul Cheikho, transféré du siège de ʿAqra ;

LIBAN :

9) Diocèse de Beyrouth : S. Exc. Mgr Gabriel Naamo. Il avait été jusque-là Administrateur Apostolique de la Syrie et du Liban, avec résidence à Beyrouth ;

TURQUIE :

10) Aucun titulaire n'a encore été nommé pour ce diocèse.

La Hiérarchie chaldéenne comprend, en plus des neuf ordinaires ci-dessus nommés, deux autres évêques : S. Exc. Mgr Suléman Sayegh, auxiliaire de S.B. le patriarche et son Vicaire à Mossoul ; et S. Exc. Mgr Gabriel Ganni, auxiliaire de S.B. et son Vicaire à Baġdad.

Jetons maintenant un rapide coup d'œil sur l'organisation religieuse de l'Eglise chaldéenne :

Clergé : Pour desservir toutes ses paroisses, l'Eglise chaldéenne dispose d'une centaine de prêtres formés soit dans le Séminaire chaldéen Saint-Pierre, soit dans celui des RP. Dominicains de Mossoul, connu sous le nom se Saint-Jean l'Evangéliste, soit dans des séminaires européens.

Moines : Une seule Congrégation, celle de Saint-Antoine, qui groupe quelque soixante-dix moines répartis dans trois couvents au nord de Mossoul. Le plus important de ces couvents est celui de N.D. des Semences où se trouve le noviciat de la Congrégation. Le Père Abbé Général y réside.

Religieuses : Une seule Congrégation, celle de l'Immaculée-Conception, qui groupe environ quatre-vingt sœurs. Elles sont placées sous la juridiction directe du patriarche. Leur maison-mère se trouve à Bağdad, mais ces religieuses se répandent dans tous les diocèses chaldéens où elles dirigent les écoles paroissiales.

Fidèles : L'Eglise chaldéenne compte actuellement quelque 176.000 fidèles dont la majeure partie réside en Iraq. Mais ce nombre augmente sans cesse par le retour au catholicisme de nos frères dissidents, qu'on a appelés les Assyro-Chaldéens, et qu'on nomme improprement les Nestoriens. Ceux-ci forment une communauté d'environ 80.000 âmes. Leur Catholicos, exilé de l'Iraq depuis de nombreuses années, a trouvé refuge aux Etats-Unis et a fixé sa résidence à Chicago. Trop loin des siens, il n'a aucune possibilité d'exercer sur eux une administration normale. Ses brebis abandonnées se tournent de plus en plus vers l'Eglise chaldéenne catholique ; tout particulièrement dans la Djézireh, en Syrie, au Liban, et en Iran où S. Exc. Mgr Joseph Cheikho a eu, récemment encore, la joie d'accueillir un groupe assez important de ces frères séparés. Daigne le Seigneur hâter l'heure où Chaldéens et Assyro-Chaldéens seront tous unis sous la houlette d'un seul pasteur.

Dominique DAHANE.

N.-D. de Chaldée, Paris.

NOTICE NÉCROLOGIQUE

Sa Béatitude Mar Ignace-Ephrem 1er Barsaum

Au terme d'une vie tout entière consacrée à son Eglise et à la science, Mar Ignace-Ephrem Ier Barsaum, Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, s'est éteint à Homs, le 23 juin 1957. En lui, l'Eglise syrienne orthodoxe pleure un grand patriarche, et l'orientalisme perd un grand savant.

Issu d'une excellente famille, il naquit à Mossoul en 1887. Ayant achevé ses études profanes, il renonça au monde en 1905 et entra au couvent de Za'farân où il commença ses études religieuses qu'il poursuivit à Jérusalem et à Paris. Ordonné diacre en 1907, il revêtit l'habit monacal, puis fut ordonné prêtre et, en 1913, il effectua un voyage d'études en Egypte et en Europe. Sacré métropolite de l'éparchie du Liban et de Syrie en 1918, il fixa sa résidence à Homs, et l'année suivante le patriarche Elie III le délégua pour représenter sa communauté à la Conférence de la Paix à Paris. En 1927, il se rendit à nouveau en Europe, puis aux Etats-Unis où il visita les colonies de Syriens émigrés. Nommé administrateur patriarcal à la mort de son prédécesseur, le saint-synode l'élut patriarche à l'unanimité le 15 janvier 1933.

Grand patriarche, Mar Barsaum le fut par le sage gouvernement de son Eglise durant les vingt-quatre années qu'il occupa le siège d'Antioche. Sous son patriarcat, en effet, l'Eglise syrienne orthodoxe, durement éprouvée par la grande guerre, connut une ère de prospérité. Avec un rare mérite, il réussit à rénover son Eglise et son clergé, grâce à une évolution respectueuse de la tradition orientale. Avec beaucoup de courage et d'autorité, il défendit les droits de sa communauté et la fit progresser socia-

lement et politiquement. Avec un zèle inlassable, il développa l'instruction religieuse de ses fidèles et leur inculqua l'amour et la fierté de leur Eglise. On peut citer au nombre de ses réalisations : la création d'un séminaire (fondé à Zaḥlé en 1939, puis transféré à Mossoul en 1945) où furent formés de nombreux moines pieux et instruits parmi lesquels il choisit ses évêques ; l'édification d'évêchés et d'églises ; l'impression de livres liturgiques (office hebdomadaire, service de la messe, rituels du baptême et du mariage) ; la publication d'ouvrages de doctrine et de spiritualité (catéchisme et livres de prières) ; la construction d'écoles. Signalons enfin que, durant son patriarcat, il réunit quatre synodes, sacra quinze évêques et bénit dix fois le saint-chrème.

Grand savant, Mar Barsaum le fut aussi par le nombre et la qualité de ses travaux. Jusqu'à sa mort, il partagea également son temps entre l'administration de son Eglise et ses recherches, et l'on est confondu par la somme de travail que lui demanda la poursuite de ces deux activités. Savant de grande renommée, il était membre de l'Institut Oriental de l'Université de Chicago depuis 1927, et de l'Académie Arabe de Damas depuis 1930 ; correspondant désintéressé et serviable, il était en relation avec de nombreux savants orientaux et occidentaux.

Dans le domaine de l'histoire littéraire, il s'imposa, pendant près de trente années, la tâche immense de consulter tous les vestiges manuscrits de la littérature syriaque conservés tant dans les bibliothèques d'Occident, que dans les églises et les couvents d'Orient. Copiste infatigable, il transcrivit de sa main un grand nombre de manuscrits inédits et rares, dont certains furent détruits durant la grande guerre et qui, grâce à son labeur, sont aujourd'hui conservés dans la bibliothèque patriarcale de Homs. C'est le résultat de ces recherches qu'il consigna dans son *Histoire des sciences et de la littérature syriaques* (1re éd. Homs, 1943, 2e éd. Alep, 1957) où il étudia la vie et l'œuvre des écrivains syriens occidentaux orthodoxes. Précieuse par certains renseignements que l'on ne saurait trouver dans les littératures européennes, elle l'est aussi par une étude originale sur la liturgie syrienne et de riches

répertoires des bibliothèques, manuscrits, copistes, couvents, toponymes et termes techniques.

En ce qui concerne l'histoire ecclésiastique, son œuvre n'est pas moins importante. Il publia une *Histoire du couvent de Zaʿfarân* (Deir Zaʿfarân, 1917) et un *Précis d'Histoire de l'Eglise* (Homs, 1941). Mais surtout, il laisse cinq ouvrages manuscrits du plus grand intérêt par les renseignements inédits qu'ils renferment : une histoire des Patriarches d'Antioche et des Maphrians d'Orient, de 1493 à nos jours ; les listes épiscopales des éparchies syriennes de l'an 1200 à nos jours (notices biographiques de 780 évêques) ; une histoire ecclésiastique du Tourʿ Abdîne de 1365 à nos jours (en syriaque) ; un précis d'histoire ecclésiastique de 1286 à nos jours ; un chronicon religieux et civil de 1905 à nos jours.

Il s'intéressa également à la lexicographie : on a de lui un article important sur les *Mots syriaques dans les dictionnaires arabes*, paru dans la Revue de l'Académie Arabe (Damas, 1951), et il laisse en manuscrit un addendum aux dictionnaires syriaques et un lexique arabe-syriaque.

On lui doit aussi des éditions de textes syriaques et arabes : une *Histoire syriaque anonyme* publiée dans le CSCO (Paris, 1914), le *Traité sur les caractères* de Yaḥya ibn ʿAdi (Chicago, 1927), la traduction arabe de l'*Entretien de la sagesse* de Bar Hebraeus (Homs, 1940), et il laisse, prêt pour l'impression, le *Livre de l'éloquence*, d'Antoine de Tagrît. Enfin, il publia de nombreux articles dans la Revue patriarcale et la Revue de la sagesse.

Quant à son œuvre littéraire, elle est aussi remarquable que ses travaux d'érudition. Excellent écrivain, il composa la plupart de ses ouvrages en arabe, dans une langue difficile et un peu archaïque (il utilisait volontiers la prose rimée), mais qu'il maniait avec aisance et élégance. Poète bien doué et délicat, il nous laisse la *Guitare des cœurs* (Homs, 1954), petit recueil de seize beaux poèmes à la gloire du siège d'Antioche et de ses pontifes, et des poèmes inédits en arabe et en syriaque. Orateur éloquent, on a de lui de nombreuses homélies et des mandements patriarcaux, comme celui sur la *Ceinture*

de la Vierge (Homs, 1952). Enfin, s'il écrivit peu en syriaque, il fit cependant beaucoup pour le renouveau de l'enseignement de cette langue dans son Eglise, encourageant ses jeunes fidèles à l'étudier et à la parler.

Telle est l'œuvre pastorale et scientifique de Mar Ignace-Ephrem Ier, qui par son importance peut être comparée à celle de son illustre prédécesseur Michel-le-Grand, pour lequel il nourrissait, d'ailleurs, une grande admiration. Mais cependant, elle ne doit pas nous faire oublier sa personnalité si attachante. Aimant passionnément son Eglise, fermement attaché à sa foi, ses canons, sa tradition et sa liturgie, il combattit sans relâche pour la défendre partout où elle était attaquée ou menacée. Fier de son illustre siège, il était intraitable sur tout ce qui touchait à sa dignité ; mais n'oubliant pas qu'il était moine, il mena toujours une vie ascétique faite de simplicté et de piété. Enfin, comment ne pas évoquer ses qualités humaines qui frappaient ceux qui l'ont bien connu: la finesse de son intelligence, la noblesse de son caractère et la délicatesse de ses sentiments.

Avec lui disparaît la belle figure d'un grand pontife dans la plus pure tradition orientale, mais dont l'image restera gravée dans le cœur de ses fidèles et de tous ceux qu'il honora de son affectueuse amitié.

G. TROUPEAU.

COMPTES RENDUS

Dom. L. Palacios, O. S. B.: Grammatica Syriaca. Ed. altera a Dom V. Camps, O. S. B. parata. Desclée & C., 1954.

La réimpression de la grammaire syriaque de Dom Palacios a été, dans l'ensemble, anastatique ; la nouvelle édition a ainsi tous les mérites de la précédente, notamment celui d'une grande clarté dans la présentation des paradigmes : pour des débutants, cet avantage est précieux. Elle marque, en outre, un progrès, puisqu'elle corrige plusieurs fautes de la première édition, et lui ajoute une syntaxe. Dom Camps, attentif à la raison d'économie (cfr p. IX), ne s'en est montré que plus soucieux de respecter le travail et la mémoire d'un éminent confrère, et les changements que je viens de mentionner lui ont paru suffisants. Cependant, des bouleversements plus profonds auraient été bien nécessaires. Car, si la grammaire de Brockelmann est trop scientifique, celle du P. Palacios, par contre, est trop élémentaire ; or ceux qui étudient le syriaque connaissent d'ordinaire l'hébreu, et auraient droit à quelques essais d'explication des phénomènes morphologiques et lexicographiques ; Dom Palacios les en prive trop souvent. Dom Camps aurait pu mettre plus d'unité dans la grammaire en expliquant les parties l'une par l'autre, et notamment la flexion du verbe par les règles de morphologie du début : il s'en est abstenu. Quant aux exercices, ils ne sont pas toujours établis selon la progression que leur attribue l'auteur (cfr p. V : « sensim »), et ils comportent parfois trop de choses non expliquées auparavant ; d'où la nécessité de nombreuses notes, qui alourdissent la grammaire, et diminuent la valeur pédagogique des exercices. Dans la Chrestomathie, p. 223, Ephrem est cité selon l'édition romaine (Mobârak-Assemani). Or cette édition est mauvaise et paraphrastique ; je présume donc que, pour l'unique passage qu'ils en citent, auteur ou rééditeur se sera donné la peine de faire à la Bibliothèque Vaticane les vérifications nécessaires, ou qu'il aura eu recours à un microfilm : mais on ne nous en dit rien...

Si l'œuvre est bonne, elle est donc perfectible. J'ose espérer

que Dom Camps ne s'offusquera pas de mes remarques, faites dans un esprit d'entr'aide fraternelle.

Louis Leloir, O. S. B.

Documents inédits, Vol. I (fascicules 1-6) 671 pages 24 × 17. Direction "Documents inédits", Achkouth, Liban.

Sous ce titre, les compilateurs Cheikh Nassib Wehaiba al-Khazen et le Père Paul Massad, moine de la Congrégation des Alépins Libanais, ont tenté de réunir tous les documents auxquels ils ont pu avoir accès et qu'ils ont jugés susceptibles de servir les recherches sur l'Histoire des pays du Proche-Orient. Le Vol. I est consacré au Liban ou à des événements auxquels le Liban a été mêlé, ou dont il a été le théâtre.

Ces documents ne sont pas tous d'ordre religieux et ecclésiastique, quoique les sujets de cet ordre se soient taillé la part du lion. Le Liban des XVIII[e] et XIX[e] siècles n'était-il pas presque exclusivement maronite ? Parmi les événements marquants du XVIII[e] siècle, l'histoire de la Mère Jeanne Hindié ʻAjaimi, sa congrégation, sa constitution, ses écrits, ses démêlés avec les autorités civiles et religieuses, sa sainteté ou, au contraire, ses ruses. Elle fut la grande énigme de son temps : « sultane, déesse, ou sainte ? ». Le volume I lui consacre près de la moitié de ses pages. Citons encore l'odyssée de l'évêque de Saydnaya, la déposition du patriarche melkite Athanase Jawhar (pp. 176-216 et 305-320) etc. Parmi les sujets qui ne sont pas d'un ordre purement ecclésiastique, citons : Régistre d'un seigneur féodal (1820), et Magri le Maltais au Liban en 1624.

Tous ces documents sont en arabe. Les compilateurs ont fait précéder chacun d'eux d'une courte introduction et ont donné, à la fin de chaque fascicule, un bref aperçu de son contenu, en langue française. Ceux qui s'intéressent à l'histoire du Liban trouveront dans ces pages de quoi satisfaire leur curiosité.

Nous souhaitons au cheikh Nassib al-Khazen et au Père Massad beaucoup de succès dans leur entreprise et nous nous permettons de leur suggérer de réunir tous les documents concernant un même sujet avant de les publier, afin que la chronologie d'un événement déterminé soit respectée dans la mesure du possible. Il est désagréable en effet pour le lecteur de se voir entretenir de l'épilogue d'un fait avant d'avoir pris connaissance de son prologue.

G. K.-S.

L'ÉTUDE DES "CHRISTIANISMES ORIENTAUX" A PARIS

Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs la création faite cette année-ci à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, section des Sciences Religieuses (Sorbonne), d'une chaire intitulée « Christianismes Orientaux ». Tous les amis de l'Orient chrétien se réjouiront de voir ainsi se constituer à Paris un nouveau foyer pour les études relatives aux Eglises orientales, et cela auprès d'une Ecole qui jouit du plus grand prestige scientifique.

Le titulaire de cette nouvelle chaire est M. Antoine Guillaumont, qui enseigne depuis plusieurs années déjà la langue syriaque à l'Ecole des Hautes Etudes. M. Guillaumont, que nos lecteurs connaissent, s'est particulièrement attaché à l'histoire de la spiritualité orientale chrétienne et il s'est fait connaître par ses travaux sur l'abbé Isaïe et sur Evagre le Pontique, deux auteurs qui ont exercé la plus grande influence sur la tradition ascétique et mystique de l'Orient chrétien, spécialement dans les milieux de langue syriaque. Puisse ce nouvel enseignement de M. Guillaumont, à Paris, être fécond en travaux qui nous feront mieux connaître les richesses spirituelles de la tradition orientale chrétienne.

L'Orient Syrien.

L'ORIENT SYRIEN

Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque

Tables des matières du volume II

I. — Table des articles

II. — Table des auteurs

III. — TABLE DES TRADUCTIONS

IV. — TABLE ANALYTIQUE

V. — Table des comptes rendus

Imprimerie LUSSAUD Frères, 9, rue des Loges, Fontenay-le-Comte (Vendée)
Dépôt légal : N°s 415-231 4e Trimestre 1957 *Le gérant :* G. Khouri-Sarkis

Agents et dépositaires de l'Orient Syrien

FRANCE : L'ORIENT SYRIEN, 93, avenue Paul-Doumer, *Paris-XVI*ᵉ. — Compte de Chèques Postaux : *Paris* **14.443.91.**

ANGLETERRE : MM. Parker & Son, Ltd ; 27, Broad Street, *Oxford.*

BELGIQUE : Apostolat Liturgique, Abbaye Saint-André, *Bruges*, 3. C.C.P. 965-54.

EGYPTE : Mgr Pierre Habra, Patriarcat Syrien Catholique, 2, Rue Ard el-Imamein ; DAHER ; *Le Caire.*

HOLLANDE : Bestelcentrale der V.S.K.B., Heyendælseweg, 290-300, *Nijmegen.*

IRAQ : Mgr Ephrem Abdal, Couvent de Mar Behnam, *Mossoul.*

ITALIE : Mgr Ignace Mansourati, 45, Piazza in Campo Marzio, *Rome ;*
R.P. Georges Havouri, Damasceno, 5, Passeggiata del Gianicolo, *Rome.*

JORDANIE : Mgr Jean Karroum, Eglise Syrienne Catholique, *Bethléem*, par *Amman.*

LIBAN : R.P. Pierre Hammal, Archevêché Syrien Catholique, Rue de Syrie, *Beyrouth ;*
R.P. Raphaël Chahine, Archevêché Syrien Catholique, Rue de Syrie, *Beyrouth.*

SUISSE : Librairie Antoine Dousse, 22, Rue de Romont, *Fribourg.*

SYRIE : R.P. Antoine Aïn, Eglise Syrienne Catholique, *Katana.*

U.S.A. et *CANADA :* Mrs Fred Tesseine, 2114 Tenway Dr.S.E., *Grand Rapids*, 6, Michigan.

DEPOSITAIRES :

LYON : Librairie du Sacré-Cœur, 6, Place Bellecour.

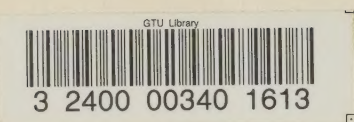
PARIS : Librairie J. Gabalda, 90, Rue Bonaparte, VIᵉ.
Librairie Orientale H. Samuélian, 51, Rue Monsieur-le-Prince, VIᵉ.
Librairie Saint-Michel, 47, Bvd Saint-Michel, VIᵉ.
Librairie du Cerf, 22, Bvd de Latour-Maubourg, VIIᵉ.

Nos abonnés nous rendraient service en mentionnant sur le talon de leur bulletin de versement et dans leur correspondance le numéro de référence qui figure sur l'emballage de livraison.

Toute correspondance doit être adressée à la Direction.

Imprimerie LUSSAUD Frères, 9, rue des Loges, Fontenay-le-Comte (Vendée)
Dépôt légal : Nᵒˢ 415-231 4ᵉ Trimestre 1957 *Le gérant :* G. Khouri-Sarkis

Prix : 300 francs


GTU Library
3 2400 00340 1613